# TEORIA ETNOLOGICA

## ANGEL PALERM VICH

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE QUERETARO

Ángel Palerm Vich

# Teoría etnológica

Universidad Autónoma de Querétaro

1987

# Advertencia

## ADVERTENCIA

Este libro es una versión parcialmente corregida y aumentada de la primera edición de *Introducción a la Teoría Etnológica;* desgraciadamente la revisión y la ampliación de la primera edición quedó inconclusa por la muerte de Angel Palerm el 10 de junio de 1980.

A pesar de que la nueva versión está inconclusa creemos conveniente publicarla al seguir siendo válida la razón que da Angel Palerm en el prólogo que escribió en 1980 para esta segunda edición "entre 1967 y 1980 no ha aparecido en castellano ningún libro que venga a sustituir con ventaja mi curso introductorio a la teoría etnológica".

En el prólogo a la segunda edición Angel Palerm indica su intención de publicar la nueva versión en cuatro volúmenes dada la considerable revisión y ampliación de la versión original.

Los dos primeros "volúmenes" de este libro corresponden a la nueva versión de los capítulos: Introducción General; Examen Crítico de la Historia de la Teoría Etnológica; Dimensión Diacrónica de la Teoría Etnológica de la primera edición y estaban ya escritos, corregidos y listos para ser publicados, con la excepción del apartado 22 "La secuencia evolutiva del Centro de México" perteneciente al segundo "volumen" que se encontraba aún en forma de manuscrito; este apartado fue transcrito y corregido por Juan Vicente Palerm.

El tercer "volumen": Estructura Social que propone Angel Palerm en el prólogo a la segunda edición corresponde al capítulo Dimensión Sincrónica de la Teoría Etnológica de la versión original. Este capítulo no fue corregido y aumentado por el autor por lo cual utilizamos la versión original.

El cuarto "volumen": Contemporáneos que propone Angel Palerm en el prólogo a la segunda edición era una adición novedosa a la versión original que nunca llegó a escribir.

El Apéndice Bibliográfico: Guía de Estudiosos de la primera edición ha sido ampliado con una bibliografía de obras citadas.

J.P.V.

# Asuntos introductorios e historia de la teoría etnológica

## Introducción general

# 1. La etnología como ciencia

Un curso de etnología general consiste, esencialmente, de una introducción a la teoría etnológica. Por lo menos esto es lo que debe ser, y no uno más de los muchos cursos de carácter predominante descriptivo que integran la carrera tradicional de etnología. Debe ser, y trataré de que sea así en nuestro caso, un curso en el que se expongan y discutan las interpretaciones e hipótesis que explican o intentan explicar los problemas que nos plantea, por un lado, la estructura y las funciones de las sociedades y las culturas humanas, y por otro lado, sus procesos de transformación y cambio, su evolución.

Es por esta doble faz de permanencia y de cambio que presentan los fenómenos socioculturales, que la teoría etnológica se ha movido sobre dos planos distintos pero que forman parte inseparable de una misma realidad: el que podríamos llamar sincrónico, y el diacrónico. Es decir, aquél en el que se produce el análisis estático o casi estático de la estructura y las funciones de la sociedad y la cultura (dimensión sincrónica), y aquél en el que se estudian los procesos de cambio sociocultural en el tiempo (dimensión diacrónica).

Nuestro curso, en consecuencia, comienza con una introducción de carácter general y un examen crítico de la historia de la teoría etnológica, (Volumen I de esta edición), y sigue con la discusión de dos temas centrales. En el primero de ellos (Volumen II de esta edición), trataré de la dimensión diacrónica, temporal o macro-histórica de la sociedad y la cultura. En el segundo discutiré (Volumen III de esta edición), la dimensión sincrónica o estructural-funcional. En otras palabras pasaremos sucesivamente del estudio de la evolución sociocultural al estudio de la estructura sociocultural, pero tendremos siempre en mente que los enfoques sincrónicos y diacrónicos no son más que dos maneras de ver y considerar una misma realidad.

Es preciso subrayar que semejante distinción ha constituido un foco permanente de polémica y ha sido criticada con severidad desde diversos puntos de vista teóricos y metodológicos. Sin embargo, la distinción entre el enfoque diacrónico (histórico y evolucionista) y el sincrónico (estructural y funcionalista) se ha manifestado de manera constante en la etnología moderna y no es posible ignorarla.

Quizá estemos hoy día en el camino de llegar a una síntesis que permita reunir las contribuciones científicas de las escuelas y tendencias que han insistido en el estudio del movimiento y el cambio, con aquéllas que se han dedicado con preferencia al análisis de las formas y las funciones. Esta cuestión va a ser un tercer tema central de nuestro curso (Volumen IV de la reciente edición).

De hecho, es el problema mayor de la teoría etnológica contemporánea y de su metodología. O sea, el viejo problema filosófico de conciliar a Parménides con Heráclito.

Al decir que un curso de etnología general es esencialmente de carácter introductorio a la teoría etnológica, quizá estoy dando la impresión de que se trata de un curso fácil. Creo que debo advertir que suele ser un curso abundante en dificultades. Hay que decir que vamos a tratar de asuntos tan fundamentales, para todas las especialidades de la antropología, que la futura actividad profesional de los estudiantes quedaría montada sobre bases muy endebles si no conseguimos obtener tanto una buena comprensión de la teoría etnológica, como un buen entendimiento de su valor y de sus funciones en la investigación científica y en el trabajo práctico.

He pensado, por todo esto, que como introducción general resulta interesante, y quizá aún necesario, reflexionar sobre algunas de las causas y razones de las dificultades que presenta un curso de teoría etnológica. Estas reflexiones pueden ayudarnos a entrar, aunque sea en forma un tanto tangencial e indirecta, a algunos de los problemas que tienen planteados actualmente las ciencias antropológicas.

Quiero tomar como primer grupo de cuestiones aquéllas que se relacionan con la calificación de ciencia que damos a la etnología. O sea, con aquellas cuestiones que permiten justificar, o que por el contrario pueden invalidar, la aspiración de la etnología a ser reconocida como una verdadera disciplina científica, y no simplemente como una mera recopilación de costumbres, ideas y artefactos curiosos, extraños y exóticos. En otras palabras ¿podemos los etnólogos fundamentar nuestra afirmación de que la etnología es una ciencia?

En este orden de problemas la primera cuestión que debe afrontarse es aquélla que nace o procede del contraste que se encuentra en toda ciencia, pero quizá particularmente en la etnología, entre lo general y lo individual o especial como categorías del conocimiento.

Se ha dicho con frecuencia, repitiendo una antigua frase de Aristóteles, que de lo individual o particular no hay ciencia, sino en el mejor de los casos un cierto conocimiento. La ciencia se basa en la capacidad o aptitud de generalizar y se expresa asimismo en forma de generalizaciones. La ciencia consiste en descubrir un cierto orden en el objeto de su estudio, orden que se expresa en regularidades y se formula en leyes susceptibles de aplicación general. El propósito principal de cualquier disciplina científica, y entre ellas debe estar la etnología, consiste en descubrir este orden que se expresa en regularidades y formularlo en leyes.

Las leyes científicas, por supuesto, tienen siempre excepciones que quizá resultan particularmente abundantes en el campo de las ciencias sociales. Pero las excepciones son también motivo de estudio y preocupación por parte de los investigadores. De hecho, es precisamente de la observación de las irregularidades, de las excepciones que aparecen en las reglas generales, de donde surge con frecuencia el progreso y los nuevos avances de las ciencias.

Así para poner un solo ejemplo, Newton formuló un conjunto de leyes, que conocemos bajo el nombre de gravitación universal, a partir de las observaciones de los movimientos de los astros y de la caída de los cuerpos en la superficie terrestre. Observaciones sucesivas, con instrumentos más perfectos y con nuevas herramientas matemáticas, permitieron descubrir casos en los que no se cumplían estrictamente las leyes newtonianas. Durante mucho tiempo estas excepciones fueron consideradas como irregularidades inexplicables, hasta que finalmente pudieron ser incorporadas en los nuevos principios y leyes de la relatividad de Einstein.

Este ejemplo podría ser trasladado a cualquier otro campo de las ciencias. Encontraríamos, entonces, la repetición en líneas generales del mismo proceso. De la observación y estudio de muchos casos individuales se pasa al descubrimiento de ciertas regularidades; del descubrimiento de las regularidades se va al planteamiento y formulación de leyes de aplicación general; de la expresión de estas leyes se pasa al descubrimiento de excepciones que nos permiten unas veces refinar y reformular las leyes, haciéndolas todavía más inclusivas y generalizantes, pero que otras veces nos obligan a una revisión profunda, a un planteamiento nuevo de la ley en cuestión.

Me apresuro a reconocer que estoy ofreciendo una versión en extremo parcial y simplificada de la marcha de la ciencia. Sus procesos son mucho más complejos, como han mostrado recientemente Kuhn y Popper entre otros, y además no pueden considerarse fuera de sus contextos sociales e históricos específicos. A pesar de todo, no hay duda que la ciencia aspira a descubrir orden en la realidad, regularidades que puedan expresarse en leyes que permitan comprender y manejar la realidad, anticipar acontecimientos y predecir fenómenos, sin pretender por ello que todas las leyes tengan que cumplirse de manera inexorable y mucho menos en el plano de la vida social e histórica.

Podría agregarse que la ciencia contemporánea ha dejado de ser cartesiana en el sentido de buscar verdades absolutas, universales y eternas, y aún en el sentido de creer que estas verdades realmente existen. La pretensión de la ciencia es mucho más modesta. Concibe los resultados de su actividad como una serie de aproximaciones sucesivas a una explicación cada vez más completa y perfecta de los fenómenos que estudia.

Considerada como praxis social, el cometido de la ciencia se dirige a manejar la realidad con mayor eficacia y, en último análisis, a transformarla y a crear nuevas realidades. La actividad científica es parte de la división del trabajo social mediante el cual el hombre se enfrenta a la naturaleza y a la realidad de su propia sociedad, para transformarlas y transformarse a sí mismo. La prueba definitiva de la ciencia es el *verum-factum* de Vico y la unidad teoría-praxis de Marx. Verdad, a fin de cuentas, es aquello que podemos hacer y realmente hacemos en la historia.

Pensemos ahora en cómo se presentan estos procesos en el campo de las ciencias antropológicas y particularmente en la etnología.

Resulta evidente que el cuerpo principal de las disciplinas antropológicas está constituido sobre todo por una serie de conocimientos de lo particular, de lo individual. Existen millares de estudios descriptivos de fenómenos culturales y grupos humanos distintos, que nos han sido facilitados por la etnografía, la arqueología y la antropología social. Las tentativas de generalización a partir de esta inmensa masa de datos e informaciones, sin embargo, son escasísimas y de valor muy desigual.

Las leyes formuladas, aún en el nivel de proposición hipotética, se cuentan todavía en menor número.

Más adelante, al exponer y discutir algunas de las principales escuelas y corrientes del pensamiento etnológico, volveré sobre este asunto. Lo habré de considerar entonces desde el punto de vista de si existe o no posibilidad real de la etnología como ciencia, entendiendo por ciencia esta posibilidad de expresar generalizaciones en forma de leyes de cumplimiento más o menos probable.

Por el momento, quiero subrayar sólo el aspecto que podríamos llamar didáctico o pedagógico del problema. O sea, el de cómo puede estudiarse una disciplina como la etnología; que tanto por su naturaleza como por definición es teórica y generalizante, cuando el arsenal de teorías, generalizaciones y leyes de que dispone es tan pobre como el existente hoy día; y además tan discutible y discutido.

Esta situación de la etnología y en general de la antropología, por otra parte, es uno de los principales motivos de la indudable fascinación que ejerce. Estamos frente a una ciencia joven, en realidad frente a una ciencia que como tal es novísima, que en el transcurso de su corta vida no ha hecho mucho más que desarrollar técnicas de trabajo, sistemas de investigación e instrumental, conceptual y descriptivo. Como resultado de esta vocación casi unilateral de la etnología, que quiero creer es sólo transitoria, disponemos de un impresionante repertorio de técnicas y metodologías que sigue refinándose cada vez más. Por otra parte, disponemos de una masa verdaderamente fabulosa de datos e informaciones sobre las culturas del pasado y del presente en todo el mundo.

Todo esto debe colocarse en el haber de la etnología. Pero en la otra columna encontraremos un vacío también impresionante. El vacío de las generalizaciones que esperan ser propuestas, de las leyes que deben ser formuladas. Empresa semejante es la que da a la etnología un atractivo especial del que carecen otras ciencias más viejas y más formadas, pero que por eso mismo no pueden ofrecer esa cualidad de aventura intelectual y de frontera nueva del conocimiento que tiene la etnología.

Lo que tenemos frente a nosotros son las dificultades que ofrece un curso sobre una ciencia que quiere y debe ser generalizante, pero que todavía no lo es; de una teoría científica que está por formularse en su mayor parte; de un pobre surtido de teorías que en cuanto se expresan, así sea como hipótesis de trabajo, suscitan interminables polémicas y debates. Estas dificultades tienen que ser resueltas de alguna manera para no caer en la tentación de reducir la etnología a un nivel predominantemente descriptivo.

En el mismo orden de problemas, en los de la aplicación del método científico a la etnología, debe examinarse asimismo la cuestión de la comprobación y demostración de las proposiciones científicas. En otras disciplinas, particularmente en las físicas, la comprobación o la demostración de una hipótesis se puede hacer principalmente por dos vías.

Uno de estos caminos posibles es el de la predicción. Se dice, por ejemplo, que dada la presencia de $a$ y $b$ (de $n$ factores) en tales y cuales condiciones estipuladas, va a ocurrir $x$. La ocurrencia real de $x$ en las condiciones estipuladas la consideramos como una comprobación de la proposición inicial. En muchos casos la ocurrencia de $x$ puede ser observada y registrada en una sucesión de acontecimientos en los que no interviene de manera alguna la voluntad y la acción humanas. Un caso extremo de este tipo de verificación por predicción sería el del encuentro de dos cuerpos celestes, en cuyos movimientos y trayectoria no existe posible intervención del hombre.

Ocurre, sin embargo, que en otras muchas circunstancias el científico puede crear o reproducir en el laboratorio tanto los $n$ factores en juego como las condiciones estipuladas para que se produzca el fenómeno o acontecimiento $x$. A esto llamamos, por supuesto, experimento. Es decir, a la demostración de una predicción en condiciones controladas. La experimentación constituye un segundo camino para la comprobación de las proposiciones científicas.

Veamos cómo operan estos dos métodos en el campo de la etnología. La experimentación en sentido estricto está vedada a los etnólogos. Y esto no por razones de orden ético o moral, o de poder o impotencias, sino sencillamente porque es imposible crear o establecer condiciones idénticas (es decir, situaciones comparables a las del laboratorio) en los procesos y fenómenos de orden cultural y social, que son los que estudia nuestra disciplina.

Existen, sin embargo, algunas situaciones en las que resulta posible un mínimo de experimentación. Por ejemplo, cuando se introduce una nueva técnica de cultivo o un nuevo instrumento de trabajo en varios grupos humanos y se analizan comparativamente sus efectos. Ocurre, de todas maneras, que ni todos los factores que concurren al experimento son idénticos (incluyendo la cultura y la sociedad de los grupos en cuestión), ni tampoco el etnólogo está en condiciones (ni probablemente nunca lo estará) de controlarlos a lo largo de la experiencia, como resulta posible hacerlo en una demostración en el laboratorio.

La experimentación ha jugado un papel de poca importancia en el desarrollo de nuestra disciplina. No estoy seguro de que en el futuro este problema no pueda presentarse en términos diferentes. Pienso en las posibilidades que ofrece la importancia cre-

ciente en el mundo moderno de la antropología aplicada y de la llamada ingeniería social. Entiéndase que no estoy haciendo ninguna clase de juicios éticos o políticos, entre otras razones porque cada proyecto de esta naturaleza debe ser analizado en términos de sus objetivos verdaderos y de sus efectos reales. Sin embargo, todos ellos son susceptibles de ser estudiados desde un punto de vista estrictamente científico a fin de obtener conclusiones válidas.

La situación en cuanto se refiere a la predicción de fenómenos o acontecimientos fuera del laboratorio, es distinta a la que señalamos para la experimentación. La etnología está en condiciones de prever o anticipar ciertos fenómenos de orden general y quizá aún otros de carácter específico, aunque está lejos del grado de precisión y exactitud característico de otras ciencias. Nuestras predicciones tienen que ir acompañadas de una larga serie de cualificaciones y estipulaciones.

Debe advertirse que la predicción en el campo de las ciencias físicas está tomando características parecidas a las que encontramos en las ciencias sociales. A medida que la física ha entrado en el plano de las dimensiones microscópicas, su capacidad de predicción se ha ido haciendo más probabilística y mucho menos exacta y precisa.

Un físico famoso, Heisenberg, formuló el principio de la indeterminación, que parece aplicable a ciertas situaciones que encuentra el científico social. O sea, que no puede observar sin modificar de alguna manera lo que observa y que para observar tiene que actuar de alguna manera sobre lo que observa. De esto resulta que el producto de la observación incluye forzosamente los efectos de nuestras propias acciones.

No tengo la intención de sugerir, como a veces han hecho algunos antropólogos, que las ciencias sociales deban imitar servilmente los métodos de las ciencias de la naturaleza, ni tampoco que los fenómenos socioculturales sean reductibles, en definitiva, a la biología, a la física, etcétera. La realidad que nosotros estudiamos tiene su propia naturaleza, cuyo estudio requiere de métodos especiales y cuyas interpretaciones, hipótesis y teorías deben ser específicas y distintivas.

¿De qué clase de predicciones se puede hablar en etnología? Puede decirse, por ejemplo, que si un grupo desprovisto de verdadera estratificación social (clasista) y con un sistema natural de economía, empieza a mostrar indicaciones de pasar a un sistema de economía reproductiva con un surplús de cierta abundancia, aparecerá una estructura de clases cuyas características principales pueden anticiparse. Es posible, asimismo, predecir cambios en los tipos de poblamiento como resultado de transformaciones en los sistemas de agricultura. En otras ocasiones se han anticipado reajustes estructurales en el tamaño y la composición de la familia, como resultado de cambios en las técnicas de trabajo y en las formas de ocupación.

Esta clase de predicciones pueden parecer muy generales e imprecisas. Sin embargo, son útiles para el progreso de la teoría etnológica y lo son todavía más para la multitud de aplicaciones que está encontrando la etnología en la sociedad moderna. Por otra parte, este es, si no el único camino, la vía principal que tenemos abierta para probar hipótesis y eventualmente formular las leyes o principios del cambio sociocultural. Hay que recordar que el grado de precisión no era mucho mayor en los comienzos de algunas ciencias que se distinguen hoy por la exactitud de sus predicciones.

Otro problema importante que encontramos en la etnología al aplicar el método de comprobación y demostración por predicciones, es el que está implícito en el factor tiempo. Por lo general, el espacio de tiempo que transcurre para el cumplimiento de una predicción de naturaleza sociocultural es tan amplio que impide a un mismo observador vigilar todo el proceso.

Claro está que la ciencia va más allá de las experiencias individuales. Es decir, tratamos con experiencias y conocimientos que son transmisibles y en consecuencia acumulables. A pesar de esto, el punto de vista del observador juega un papel mucho más importante en la etnología que en otras ciencias. Distintos observadores en diferentes momentos suelen llegar a conclusiones opuestas sobre las condiciones en que una predicción se ha cumplido o dejado de cumplir.

Es probable que las grandes dimensiones que forman el factor tiempo, o dicho de otra manera, la lentitud relativa de los procesos socioculturales, explique la preferencia indudable de la etnología por el enfoque histórico. De la misma manera que la geología resulta inconcebible sin los enormes espacios temporales durante los cuales se ha formado y modificado la corteza terrestre, el estudio de las sociedades humanas carece de sentido científico fuera del contexto de sus vastos procesos históricos.

Existe, sin embargo, un enorme material de estudio con otra dimensión temporal que todavía no ha sido suficientemente explotado. Me refiero de nuevo a la antropología aplicada y a la ingeniería social. La actividad de los antropólogos "aplicados" se funda en ciertas predicciones a corto plazo y cuyo cumplimiento se asume o se postula. Sería preciso examinar en detalle cuáles son estas suposiciones, que ahora se formulan de manera casi puramente empírica, y estudiar cuidadosamente las formas en que se cumplen o dejan de cumplirse.

Todavía más vasto, rico e importante es el material que ofrece la ingeniería social. Entiendo por

ingeniería social cualquier proyecto deliberado y a gran escala de transformación de la realidad sociocultural, sea que se ejecute en la totalidad de la sociedad o sólo en una de sus partes o segmentos.

Revoluciones como las socialistas y en el pasado las revoluciones burguesas; procesos como los de industrialización planeada; reformas agrarias; planes y programas de desarrollo regional y nacional, constituyen otros tantos ejemplos de diversas magnitudes de la ingeniería social, que han sido insuficientemente estudiados por la ciencia social y en los cuales la participación de los etnólogos como tales ha sido mínima o inexistente. Compárense proyectos con la precaria intervención, cuando ocurre, de los etnólogos.

Las tareas propuestas parecerán largas, complejas y quizá a veces poco estimulantes. Sin embargo, sin este movimiento de ida y vuelta entre la teoría y la práctica, entre la ciencia pura y la aplicada, existen pocas esperanzas de progreso para la etnología. La aplicación del conocimiento constituye no sólo una de las razones fundamentales de la ciencia, sino también una de las condiciones esenciales de su existencia y de su progreso.

Tendremos ocasión de volver a estos problemas de teoría y método del conocimiento etnológico. Por el momento lo que deseo subrayar son sus reflejos y consecuencias en la enseñanza de la etnología.-

Resulta claro que profesores y estudiantes encuentran pocas oportunidades de proceder de la manera que es habitual en otras disciplinas. Es decir, pasando de ciertas afirmaciones y proposiciones de orden general y particular a su demostración empírica por medio de predicciones que se cumplen en condiciones observables por todos, o bien de experimentos conducidos en condiciones controladas de laboratorio. No hay duda que esta insuficiencia impone limitaciones muy severas a la etnología como ciencia en desarrollo, como asimismo se las impone a la etnología como disciplina a ser enseñada y transmitida en el aula, en el seminario, en el trabajo de campo y en sus aplicaciones.

A pesar de todo, la etnología no está huérfana de posibilidades de generalización y demostración científica. La antropología, y particularmente la etnología, cuentan con el llamado método comparativo, que si bien no es exclusivo de nuestra ciencia ha venido a tipificar el enfoque antropológico de la generalización científica.

¿Por qué el método comparativo ha alcanzado semejante importancia? En primer lugar, esta importancia se debe a la insuficiencia de los otros métodos disponibles, y sobre todo, a la imposibilidad actual de aplicar algunos de ellos a la etnología. En segundo lugar, se debe a que el método comparativo puede basarse, precisamente, en el pilar más fuerte de la etnología, o sea la etnografía. Tan débil como pueda ser y es la etnología en el terreno de las generalizaciones, del descubrimiento de regularidades y de la formulación de leyes, tan fuerte puede ser y es en la esfera de la descripción objetiva de las culturas, de las sociedades y de los fenómenos socioculturales.

A pesar de la actitud crítica que comparto con muchos colegas ante la insuficiencia de nuestros esfuerzos para descubrir y formular leyes generales y especiales del desarrollo sociocultural, de ninguna manera participo de la actitud despectiva que algunos muestran con respecto al trabajo etnográfico. La etnografía es el fundamento más importante de la teoría etnológica, compartiendo este papel con la arqueología considerada como reconstrucción de las culturas desaparecidas, con la antropología social y con la etnohistoria.

La etnografía es más que una disciplina de descripción rigurosa de las culturas. El trabajo etnográfico, particularmente la investigación de campo, constituyen el instrumento principal y el medio esencial para la enseñanza y el aprendizaje. No se trata sólo de una actividad de carácter puramente investigativo, destinado a seguir acumulando y perfeccionando el conocimiento antropológico. Se trata, asimismo, de la mejor técnica de que disponemos para perfeccionar la formación profesional del antropólogo, para adquirir sentido real de los problemas y para crear las condiciones esenciales para el desarrollo de la teoría. Parodiando una frase famosa, podría decirse que sin trabajo etnográfico no hay teoría etnológica posible.

Después de estos comentarios, que quizá se encontrarán cargados de intención con respecto a ciertas tendencias actuales de la antropología quiero volver a la cuestión del método comparativo. Deseo discutirlo ahora desde el punto de vista de algunas dificultades que puede crear para el buen desarrollo de un curso de etnología. Hemos visto y reconocido su importancia positiva, Veamos algunos aspectos limitantes y aún negativos.

El método comparativo requiere el establecimiento y manejo de ciertas características de fenómenos y de caracteres socioculturales. Implica ya un cierto grado de generalización, cuando menos en el sentido de abstraer algunas diferencias individuales para insumir los fenómenos particulares en una categoría más general. Sin embargo, el grado de abstracción no siempre resulta lo suficientemente alto para cumplir con eficacia una función de carácter teórico.

Me refiero ahora a la utilización de los llamados "elementos" o rasgos culturales. Varias generaciones de etnólogos han dedicado una parte de su vida a la tarea árida de hacer listas de elementos de cultura material y no-material con propósitos comparativos. Gracias a estas listas de elementos, a los

mapas con su distribución geográfica y à las tablas cronológicas, han podido aclararse, o cuando menos discutirse en forma más inteligente, toda una serie de problemas relacionados con la difusión, con los fenómenos de paralelismo y convergencia, y con otras cuestiones del desarrollo y la historia de las culturas.

El valor de esta técnica, aún tomando en cuenta el insuficiente nivel de generalización del concepto de elemento cultural, es enorme. Quiero indicar tan sólo algunas precauciones razonables que deben introducirse en su utilización.

El empleo extremo, quizá podría decir el abuso, de las listas de elementos culturales, condujo a la etnología a una especie de atomización progresiva del concepto mismo de cultura. Probablemente esto es más cierto en el uso analítico y operativo del concepto que en sus formulaciones metodológicas. Pocos etnólogos llegarían a negar o a dudar formalmente de la validez del concepto integral de la cultura. En la práctica, sin embargo, el "elementarismo" condujo a la gradual desintegración del concepto cultura.

La reacción contra esta tendencia vino, en primer lugar, de los mantenedores de la idea de que la cultura es un todo integrado, cuyos diversos componentes no pueden examinarse en forma aislada y desconectada sin incurrir en riesgos gravísimos. Tomar elementos o rasgos de una cultura y separarlos de su contexto global es posible y permisible cuando se tiene un propósito concreto y explícito. Cumplido este propósito, debe procederse a la reintegración de los elementos arbitrariamente separados de su contexto propio. La acusación principal contra los "elementaristas" fue que se limitaban a seguir el rastro de algunos rasgos aislados, que en contextos distintos perdían la mayor parte de su significación.

La reacción principal contra el "elementarismo" provino de la escuela funcionalista, que en aquel tiempo estaba desinteresada todavía de los problemas planteados por la historia cultural. Esta escuela sostenía que los componentes de una cultura se definen no sólo por sus aspectos formales, sino principalmente por sus funciones, criterio que ha pasado a formar parte del pensamiento antropológico ortodoxo. La acusación contra los "elementaristas" era que se quedaban en los aspectos formales de los rasgos culturales e ignoraban sus funciones reales en el contexto global de la cultura.

Finalmente, la escuela evolucionista, que había estado en crisis desde las demoledoras críticas de Boas y sus discípulos contra los esquemas evolutivos del siglo XIX, se unió al ataque general. Un pensamiento evolucionista renovado y vitalizado se esforzó con éxito en mostrar la irrelevancia de reconstruir la historia cultural meramente a base de la técnica de los elementos culturales y del establecimiento de su difusión temporal y espacial.

Es verdad que la técnica comparativa a partir de los elementos culturales nunca ha sido abandonada por completo. Parece indudable que no debe abandonarse, puesto que ha dado y puede seguir ofreciendo buenos resultados dentro de ciertos límites. Los correctivos impuestos por las críticas mencionadas eran necesarios, y forzaron o estimularon a la búsqueda de categorías más amplias, más significativas y con mayor sentido de representación de la cultura global y de sus funciones.

Entre estas nuevas categorías se encuentran aquellas definidas por los conceptos de "complejo", abarcando un grupo de rasgos o elementos funcional o históricamente interrelacionados; de "área cultural", en el sentido de una región geográfica caracterizada por una serie de complejos culturales; de "tradición cultural" y de "área de co-tradición", en el sentido de continuidades en el tiempo y en el espacio-tiempo, respectivamente, de series de complejos culturales interrelacionados.

La posibilidad de efectuar análisis comparativos de las culturas y las sociedades se ha acrecentado considerablemente gracias a estos nuevos instrumentos conceptuales y metodológicos. Se han hecho tentativas de compararlas globalmente, tanto en términos sincrónicos como diacrónicos, o sea, efectuando comparaciones de culturas contemporáneas entre sí y comparaciones de las secuencias del desarrollo de diversas culturas. Finalmente, las comparaciones han desbordado el campo puramente histórico para entrar en problemas de tipo funcional, estructural y de dinámica sociocultural.

La adopción que ha hecho la etnología de ciertos instrumentos conceptuales desarrollados por otras disciplinas y corrientes científicas, ha permitido elevar todavía más el nivel de abstracción y en consecuencia las posibilidades de efectuar comparaciones válidas. Entre ellos están, por ejemplo, los conceptos de modo de producción y formación socioeconómica tomados de Marx y los modelos de tipo energético derivados de la física y la biología.

Siguen sin resolver algunas dificultades mayores del método comparativo. La razón consiste en que las raíces del problema son profundas y van más allá de las deficiencias de algunas técnicas y aún de su mal uso o abuso. Las raíces están en el material mismo que se utiliza para efectuar comparaciones de cualquier tipo. O sea, en el material provisto principalmente por la arqueología y la etnografía.

En el caso de la arqueología la cuestión es clara. El análisis y la interpretación de los restos materiales de una cultura y de sus rastros; que son los que utiliza predominantemente la arqueología, jamás podrá dar un cuadro completo o exacto del conjunto de una cultura. Estos restos ofrecen con frecuencia,

ideas precisas sobre la tecnología y la economía, la organización social y política, la religión, los tipos de poblamiento, etcétera. Pero muchas de estas reconstrucciones se basan en inferencias y analogías discutibles. El cuadro descriptivo que ofrece la arqueología es rico, pero fragmentario, parcial y con frecuencia hipotético y dudoso.

En el caso de la etnografía la cuestión podría expresarse preguntando qué es lo que el etnógrafo describe en su monografía sobre la cultura contemporánea de un grupo determinado o de una comunidad. La respuesta es que el etnógrafo intenta recoger y describir la totalidad de la cultura observada, y que trata de hacerlo en forma objetiva, impersonal, no valorativa, sin teorías o hipótesis preconcebidas. Cuando es posible, incluso, hace la descripción en términos de la propia cultura bajo estudio.

Ahora bien ¿es cierto esto? O mejor todavía, formulemos la pregunta de otra manera: ¿es esto posible? Pienso que la respuesta debe ser negativa. Por más que el adiestramiento formal del etnógrafo lo haya condicionado emocionalmente y lo haya preparado intelectualmente contra el etnocentrismo y las valoraciones basadas en él; por más que haya desarrollado y agudizado sus cualidades de observación y de descripción precisa y exacta; por más que su actitud pretenda ser, en la expresión de Kluckhohn, la de un espejo frente a la realidad, la tarea propuesta al etnógrafo es una tarea imposible de cumplir.

La ilusión de la completa objetividad es peligrosa, además de no ser verdadera. Cuanto más libre se crea el etnógrafo de la influencia de sus circunstancias y condicionamientos personales, históricos, sociales y culturales, tanto más debemos guardarnos de sus descripciones. El etnógrafo que piensa no estar usando ningún marco de referencia teórico, ninguna hipótesis o serie de hipótesis previas a su trabajo, en realidad puede ser la víctima propiciatoria, aunque involuntaria, de teorías olvidadas o abandonadas y de hipótesis subyacentes.

Como un correctivo necesario a estas posibilidades reales de prejuiciar el trabajo etnográfico, parece preferible adoptar una actitud distinta. Es decir, tomar la posición de establecer de antemano y con claridad sobre qué sistema teórico se está trabajando, cuáles son las hipótesis que están guiando la actividad investigadora, qué clase de metodología se está empleando preferentemente, y el porqué de todo ello.

Otra condición indispensable que hay que introducir en el trabajo etnográfico para que alcance la máxima utilidad para la labor de tipo generalizante consiste en el abandono de la pretensión formal de estar describiendo la totalidad de una cultura. Sabemos que ésta es una pretensión de cumplimiento imposible que al tratar de llevarse a la práctica ha producido extrañas deformaciones en las monografías-etnografías. Por ejemplo, dedicar la misma atención e idéntica cantidad de espacio a los tejidos; a la organización social; a la economía y a vagas reminiscencias de antiguas creencias. En otras palabras, conduce a abandonar toda tentativa de jerarquización de los fenómenos socioculturales.

La teoría etnológica requiere de la etnografía (y lo mismo se aplica a la arqueología y a la antropología social) de más investigaciones orientadas por teorías explícitas e hipótesis bien formuladas: requiere del etnógrafo mayor conciencia de sus condicionamientos y mayor vigilancia a los efectos de éstos sobre el trabajo descriptivo. Hasta tanto que éstos y otros aspectos programáticos y metodológicos de la etnografía no sean resueltos, la teoría etnológica sufrirá severas limitaciones determinadas por la naturaleza del material con el que debe trabajar.

En resumen y como conclusión de estas observaciones introductorias al curso de etnología, creo que es conveniente tener presente en todo momento las tres categorías principales de dificultades del método científico en etnología que acabamos de discutir.

En primer lugar, las creadas por las fallas existentes en la generalización del conocimiento científico, en el esfuerzo por descubrir y establecer regularidades y por formular leyes socioculturales de aplicación general y especial.

En segundo lugar, las dificultades que se originan en los problemas de verificación, demostración y comprobación, particularmente en cuanto se refiere a la predicción y a la experimentación en etnología.

En tercer lugar, las dificultades que provienen de las insuficiencias y debilidades del método comparativo, tanto en sus aspectos técnicos como en los que dimanan de la cálidad y naturaleza del material arqueológico y etnográfico.

Tomadas en cuenta estas limitaciones, podemos afirmar con cierto optimismo que la etnología que dejó ya de ser una preocupación interesante por lo pintoresco y lo extraño, pero que no ha conseguido completamente dejar de ser una disciplina descriptiva, está en el camino seguro de convertirse en una verdadera ciencia. Esta tarea incompleta constituye el legado principal que la vieja generación puede hacer a las generaciones de etnólogos.

# 2. La evolución: tema de la antropología

## La evolución

He reseñado y comentado algunas de las mayores dificultades que se encuentran para el desarrollo y la enseñanza de la teoría etnológica. Tuve que decir sin excesivo sarcasmo que el mayor legado que hace una generación de etnólogos a la siguiente consiste en la tarea inconclusa de convertir la etnología en ciencia. El contenido de esta herencia lo llegamos a conocer demasiado tarde para permitir un cambio de vocación o de carrera. Con frecuencia se reacciona con disgustada sorpresa y considerable desilusión.

Sin pretender influir en los estados de ánimo quisiera proponer la idea de que el posible desaliento inicial debe convertirse en razonable entusiasmo. Y ello porque el estudiante ha de adquirir, incluso como condición previa para su futuro trabajo profesional, un fuerte sentido de participación en una ciencia que se encuentra todavía en sus comienzos. Sobre todo, debe sentir el estímulo intelectual de contribuir a su desarrollo. Tal es, hoy por hoy, una de las mayores retribuciones que pueden esperarse del ejercicio de nuestra disciplina.

Los antropólogos mexicanos deben sentir también otra clase de satisfacciones. Entre otras, la de mantener viva y vigorosa una disciplina en cuyo nacimiento y desarrollo, México ha hecho contribuciones importantes desde hace mucho, y la de pertenecer a una comunidad de científicos que ha recuperado para la conciencia nacional varios miles de años de historia, conocimientos valiosos y tesoros de arte y cultura que llenan los museos arqueológicos y etnográficos.

Dichas estas palabras, que quizá son más apologéticas que admonitorias, quiero proseguir la labor introductoria y elemental, en el sentido lato de la palabra, que nos hemos impuesto. Quisiera que discutiéramos ahora el concepto mismo de la antropología como ciencia, por más que esta cuestión pueda parecer superflua e irrelevante. Deseo comentar cual pueda ser el contenido y la finalidad de la antropología. Esta discusión permitirá suscitar nuevos problemas y plantear los anteriores con mayor agudeza.

La etimología dice que antropología significa ciencia del hombre. Esto no ayuda mucho a entender o explicar qué es, verdaderamente, la antropología. Es cierto que la antropología se ocupa del hombre, pero también es verdad que otras disciplinas, como la biología humana, la historia, la psicología, la sociología, se ocupan de una manera u otra del hombre. Sobre la base de una etimología elevada a definición de ciencia, resulta fútil y hasta pueril pretender establecer un título de ciencia y sobre todo de ciencia autónoma. Si el tema de la antropología es realmente el hombre, este tema se comparte con otras muchas disciplinas.

Se ha dicho también que lo característico de la antropología, lo que vendría a darle estado y categoría de ciencia autónoma, distintiva y distinta de las demás, no es sólo que se ocupa del hombre, sino que lo hace de una manera especial. ¿Cuál es esta manera especial que tiene la antropología de ocuparse del hombre? Se responde que se ocupa del hombre en su totalidad y en su integridad. Esto equivale a decir, como organismo, como miembro de la especie animal, como actor y protagonista de la historia, como creador y portador de la cultura, como miembro de la sociedad, etcétera.

Esta declaración resulta presuntuosa y supone un programa imposible de cumplir. No creo que ninguno de los profesionales y estudiosos de la antropología pretenda ocupar el sillón que está vacante desde que se destronó a los filósofos. Efectivamente, todo intento, y ha habido muchos de ellos, de constituir una disciplina de integración sobre la totalidad del hombre, acaba en una metafísica. Y no es una metafísica en lo que queremos transformar la antropología. No deseamos ver a los antropólogos convertidos en filósofos, sino en científicos.

Existe, sin embargo, una verdad contenida en la afirmación de que la antropología se ocupa del hombre de una manera especial, aunque ésta no sea la que a veces se propone y acabo de rechazar. Es evidente asimismo que la antropología ha rehusado con gran persistencia dejarse encerrar en los límites de una determinación demasiado pobre y estrecha de sus funciones y propósitos dentro de la ciencia en general.

Sigue siendo típico de la actividad antropológica el ver a los investigadores estudiando tipos de sangre, excavando aldeas neolíticas, estableciendo sistemas de parentesco, analizando fonemas y discutiendo los ciclos de las grandes civilizaciones. A la vez, otros investigadores fijan con gran dedicación la distribución geográfica de tipo de calzado, o describen con extrema meticulosidad el diseño y confección de un adorno. No parece haber problema, grande o pequeño, que escape a la preocupación antropológica.

La diversidad de las ocupaciones, intereses y tareas a que se entregan los antropólogos, a veces induce a la desesperanza sobre la posibilidad de definir la antropología más allá de lo que se ha dicho. Es decir, que como ciencia se ocupa del hombre, y que se ocupa de él de una manera suficientemente especial como para poder constituirse en una disciplina especializada. Pero con esto no podemos darnos por satisfechos.

Tampoco se darán por contentos aquellos que alegan, y no son pocos, que los antropólogos no han conseguido constituir una ciencia especial, sino que se ocupan de mucho de aquéllo que las verdaderas ciencias, por diversos motivos, hasta ahora han rehusado ocuparse. Se nos dice que los antropólogos vivimos y trabajamos en una serie de áreas marginales, abandonadas o desatendidas por otras disciplinas.

Un corolario de semejante declaración es el siguiente. Tan pronto como alguna de estas ocupaciones de los antropólogos alcanza suficiente importancia, empieza a ser absorbida e integrada por alguna de las ciencias bien establecidas. De esta manera, para poner algunos ejemplos, el estudio de la organización social de los pueblos primitivos se constituye en antropología social, y ésta pasa a convertirse en una rama especializada de la sociología. La arqueología se transforma en una rama también especializada de la historia, que se aplica particularmente a la reconstrucción histórica de los pueblos sin escritura y a complementar la investigación documental de los pueblos letrados.

Hay elementos de verdad en todo esto. Una de las varias crisis que vive hoy día la antropología, es la crisis que supone el tratar de mantener juntos a todos los que se llaman antropólogos aún ocupándose de cosas tan distintas. Llevando esta extraña situación al extremo, uno podría sugerir, como ha hecho Sol Tax, que la antropología resulta ser en definitiva lo que hacen los antropólogos.

Conviene revisar una vez más la cuestión antes de aceptar el veredicto final a que han llegado algunos colegas, ya sea reconociendo como una imposibilidad el llegar a una definición sustantiva de la antropología, ya sea cediendo a las aspiraciones imperialistas de otras ciencias, ya sea proponiendo cambiar el nombre de antropología por el de culturología o el de historia cultural.

Me pregunto, y confieso que es una pregunta retórica, si la confusión que existe sobre los límites y el contenido de la antropología no tiene que ver con las orientaciones que han predominado en nuestra ciencia desde el primer cuarto del siglo XX. Me refiero a la influencia de la llamada escuela de Boas por un lado y por otro de la tradición antropológica social británica, y al abandono consiguiente de la tradición antropológica del siglo pasado. Aunque este asunto lo discutiré con mayor extensión en la parte correspondiente a la historia de las escuelas etnológicas, hay algunas ideas que es conveniente comentar ahora.

Quisiera que nos preguntáramos una vez más que es lo que tienen en común las tareas del antropólogo físico, del arqueólogo, del lingüista, del etnógrafo, del etnohistoriador, del etnólogo, del antropólogo social, que permita reunirlas en una ciencia común. Es decir, qué tienen en común las diversas antropologías que hacen los antropólogos.

Ya se dijo que se ocupan del hombre en primer lugar. Se ocupan también de la cultura y de las sociedades humanas. ¿Pueden estas ocupaciones establecer el derecho a reclamar un carácter realmente distintivo para las ciencias antropológicas?

He contestado negativamente a la pregunta anterior por lo que se refiere al hombre. Indudablemente también hay que decir que no en cuanto se refiere a la sociedad, tema particular de la sociología. Quizá podría responderse afirmativamente en cuanto se refiere a la cultura, un término o concepto que los antropólogos utilizan con una significación distinta a su uso o empleo general. No es el objeto en general de nuestro estudio (hombre-cultura-sociedad) lo que permite fundamentar claramente nuestra reclamación de pertenecer a una ciencia autónoma.

¿Cuál puede ser el posible lazo de unión, aquéllo que da autonomía, sentido y dirección común a las ciencias antropológicas y el trabajo de los antropólogos? En mi opinión es que lo estudiado no es el hombre, la sociedad y la cultura en general, sino la evolución del hombre, la sociedad y la cultura. La antropología estudia estas evoluciones (biológica, social, cultural) en sus interrelaciones mutuas. Es decir, como una unidad conceptual y real, que por

razones de orden metodológico y analítico se ha separado en componentes diversos.

La evolución biológica del hombre es el tema fundamental de la antropología física, lo único esencial que le permite distinguirse de otras disciplinas biológicas humanas. De la misma manera, la evolución sociocultural de la humanidad es el tema central de la etnología, la arqueología y la antropología social, lo único que les permite distinguirse de la sociología y la historia. Las ciencias antropológicas, en sentido estricto, son las ciencias de la evolución del hombre, la sociedad y la cultura. Este es el primer título aunque seguramente no el único, de autonomía de nuestra ciencia.

A pesar de esto, por alguna razón que quizá hoy parezca extraña y curiosa, la evolución ha sido un tema y hasta un término proscrito de la antropología durante muchos años. Sin embargo, como es imposible ocuparse de la antropología, sea física, social o cultural, sin ocuparse de alguna manera de los fenómenos de la evolución en el pasado, se realizaron toda clase de esfuerzos para evitar la palabra vuelta tabú. Se hablaba de cambio cultural y social, de procesos de trasculturación, de desarrollo, etcétera. El propósito no era en todos los casos disfrazar o enmascarar el evolucionismo bajo otros nombres. Se trataba a veces de categorías científicas legítimas, aunque estrictamente consideradas constituyen aspectos, formas y manifestaciones diversas del proceso general de la evolución.

Las circunstancias que llevaron a lanzar esta excomunión contra la evolución, o sea contra la razón misma de ser de la antropología, son muy complejas y todavía no se entienden bien. Al parecer todo empezó como una reacción contra los esquemas simplistas del siglo XIX, que ahora consideramos correspondientes al periodo infantil de la antropología, a la etapa del llamado evolucionismo ingenuo y evolucionismo unilineal.

Como veremos en la discusión correspondiente a la historia de las escuelas etnológicas, se llegó entonces a verdaderas extravagancias en los esfuerzos para colocar todas las culturas del mundo y de la historia en una sola secuencia o línea evolutiva. La civilización europea del XIX, en su variedad occidental, resultaba siempre en la cúspide del proceso evolutivo.

Aparte de este descarado etnocentrismo, que no tardó en ser corregido, lo más grave consistía en que los esquemas no correspondían en la mayoría de los casos ni siquiera a un examen crítico de los datos disponibles, que por otra parte eran todavía muy pobres. Por el contrario los esquemas respondían frecuentemente a ideas preconcebidas basadas en sistemas filosóficos e ideológicos. Haciendo extrema fuerza y violencia a los datos de tipo etnográfico y arqueológico, se les obligaba a someterse a esquemas preconcebidos. En los casos peores se tomaban sólo los datos que confirmaban las teorías o esquemas propuestos y se ignoraban los demás.

La reacción era inevitable, además de justificada e indispensable. Las corrientes reunidas bajo el nombre de Boas no tuvieron dificultades excesivas en demoler tanto los esquemas ingenuos como las extravagancias de los evolucionistas del siglo pasado. Arremetieron tanto contra los métodos y las técnicas utilizados como contra las teorías. A lo largo de su crítica consiguieron establecer los fundamentos de una gran parte de la metodología con la que se trabaja desde aquel tiempo.

Boas y sus discípulos afirmaron, con razón sobrada, que el gran problema del momento no consistía en teorizar con la poca información disponible y no toda ella digna de confianza, sino en acumular más información y en reunirla con métodos y técnicas que la hicieran utilizable por otros científicos y plenamente comprobable cuando fuera necesario. Llamaron la atención con vehemencia las culturas y grupos que se encontraban en trance de desaparición, recabando el esfuerzo de los antropólogos para incluirlos en el registro de la cultura humana antes de que se extinguieran.

Todo esto es sólo parte de lo que se podría considerar el programa de trabajo de la escuela que vino a llamarse con cierta inexactitud boasiana. En ello no es posible encontrar más que motivos de elogio y reconocimiento. El caso es que con el agua sucia del baño echaron también el niño limpio, como dice una expresión popular inglesa. La crítica de la antropología del siglo XIX adquirió caracteres destructivos, el ataque contra el evolucionismo acabó convirtiéndose en un ataque contra la idea misma de la evolución sociocultural, aunque paradójicamente no contra la biológica.

En forma gradual pero acelerada, el concepto de evolución fue reemplazado en la enseñanza formal lo mismo que en los textos, en las monografías y en las obras teóricas, por conceptos tales como adaptación, cambio cultural, trasculturación. Estos son términos que definen problemas especiales que en último análisis son manifestaciones, casos particulares y expresiones diversas del proceso general evolutivo al que las culturas y sociedades humanas están sometidas.

Es posible que en algunos casos, el del mismo Boas por ejemplo, los resultados excedieron a las intenciones iniciales. Ocurrió que la crítica tomó direcciones inesperadas. En un clima intelectual como el de Estados Unidos, convertido entonces en el país dirigente del movimiento antropológico, clima caracterizado por el empirismo y el pragmatismo, por la repugnancia a las generalizaciones y a la teoría, la nueva antropología no tardó en olvidar casi por entero las tradiciones del siglo XIX.

Si Boas y sus colaboradores y discípulos más inmediatos consideraron el ataque al evolucionismo ingenuo como una etapa necesaria en el desarrollo científico de la antropología, sus epígonos más mediocres vieron en ello, simplemente, el abandono del concepto mismo de la evolución sociocultural. Se dedicaron año tras año, con laboriosidad incansable y admirable, a acumular monografías y estudios descriptivos, objetos y materiales para museos, que constituyen uno de los patrimonios científicos mayores de que dispone la antropología.

He mencionado a la escuela británica de antropología social como el segundo gran factor del abandono temporal del concepto de evolución en la antropología. Hay que agregar que en ningún otro país las extravagancias del evolucionismo habían llegado a mayor grado. Quizá por eso la reacción británica llegó al punto de negar validez científica incluso al método y a la reconstrucción histórica, extremo al que nunca llegó la escuela norteamericana de Boas.

Los antropólogos británicos no imitaron ni siguieron a los de Estados Unidos en su campaña furiosamente crítica del evolucionismo. Se limitaron a ignorarlo y a proscribirlo del campo de la enseñanza formal de la antropología. En los primeros años de la década de 1920 Radcliffe-Brown, y entonces el más influyente de los antropólogos ingleses, decía que consideraba necesario que la antropología social rechazara la doctrina evolucionista de la misma manera que lo había hecho la moderna etnología norteamericana.

La escuela británica, bajo la dirección intelectual de Radcliffe-Brown y Malinowski, ha realizado una inmensa contribución a la ciencia antropológica, sin duda teórica y metodológicamente superior a la efectuada por la escuela de Boas. Sus contribuciones son particularmente importantes en el estudio de los sistemas de organización social y de su funcionamiento. Sin embargo, su rechazo del método histórico y su abandono de la teoría evolucionista, ha reducido y empobrecido sus aportaciones.

Más adelante tendré ocasión de mencionar la tardía rectificación de esta curiosa posición intelectual de los antropólogos británicos. Por ahora me limitaré a recordar que Radcliffe-Brown, en un manuscrito publicado póstumamente, dejó dicho que toda su vida había aceptado la hipótesis de la evolución social, pero que debía advertir sobre la existencia de un movimiento antievolucionista muy fuerte cuyo líder era Franz Boas. Radcliffe-Brown agregaba que no deseaba discutir los puntos de vista de los antievolucionistas, cuyos trabajos mostraban una confusión de pensamiento asombrosa y una gran ignorancia de la teoría de la evolución social.

Creo que no debo suprimir la urgencia de agregar algo más a este cuadro esquemático del abandono de las teorías evolucionistas, característico de toda la primera mitad del siglo XX.

Es cierto, y así lo hemos reconocido, que una buena parte de las críticas estuvieron inspiradas por motivos de carácter científico. Los precipitados esquemas de los grandes autores del siglo pasado, como Morgan, no resistieron la prueba de la confrontación con los resultados de las nuevas investigaciones. Sin embargo, en la crítica al evolucionismo se encuentra una violencia polémica en el plano científico. Un antropólogo norteamericano, Laufer, representando quizá un sentimiento generalizado, llegó a decir que la evolución era la teoría más tonta, estéril y perniciosa jamás concebida en la historia de la ciencia.

Existieron sin duda importantes factores extracientíficos en la promoción de las campañas antievolucionistas. Leslie White, durante muchos años solitario defensor del evolucionismo en la antropología norteamericana, se refirió a alguno de ellos. Según White la influencia adversa de la Iglesia católica resultó decisiva. Es cierto, pero sería más justo decir que todas las iglesias y denominaciones cristianas considerado el evolucionismo, particularmente el biológico, como un desafío y un ataque a los fundamentos mismos de la religión.

Los tiempos y el clima intelectual han cambiado. Uno de los grandes evolucionistas de nuestra época ha sido el Padre Teilhard de Chardin, autor de serias e importantes contribuciones al estudio e interpretación de los procesos de evolución. El falso conflicto entre la religión y la ciencia, entre los resultados objetivos de la investigación científica y las convicciones religiosas, está disipándose cuando menos en el campo de la antropología.

En Estados Unidos, la campaña antievolucionista estuvo más ligada a los prejuicios raciales que a las cuestiones religiosas. La esclavitud primero y después la condición de sumisión y alienación a que se condenó a la gente de origen africano, trataron de justificarse sobre la base de la inferioridad natural del negro. La misma tesis se aplicó a otros grupos humanos, como los indios y los mexicanos. La idea de un origen común de la humanidad y el concepto del desarrollo natural de las razas humanas resultaban y resultan repulsivos a los racistas. Todavía existen estados en la Unión norteamericana donde la enseñanza de la evolución está prohibida.

Los poderosos prejuicios religiosos y raciales se juntaron y reforzaron con los prejuicios políticos. Desde la segunda mitad del siglo XIX los doctrinarios del socialismo y de otras tendencias políticas radicales adoptaron el evolucionismo como cosa propia. La teoría de la evolución sociocultural y biológica se confundió con la idea y la esperanza del progreso, y todo ello con las concepciones

socialistas sobre la necesidad de una transformación histórica de carácter inevitable.

Hacia 1920 un nuevo estado, la Unión Soviética, adoptó como dogma oficial una doctrina evolucionista. A partir de entonces resultó todavía más difícil separar en las mentes del público en general y aún en las de muchos científicos las teorías evolucionistas de los grandes temas y conflictos de naturaleza religiosa, racial y política.

Los antropólogos, que tenían la obligación profesional de estudiar cualquier fenómeno en su contexto social, cultural e histórico, no pueden excluir del mismo tipo de consideración al desarrollo de su propia ciencia. Resulta a todas luces infantil pretender que el abandono del evolucionismo por la antropología de la primera mitad del siglo XX se produjo exclusivamente por razones científicas. Los esquemas unilineales del siglo pasado eran ingenuos y prematuros, y se edificaron sobre fundamentos factuales muy débiles. La reacción contra ellos, sin embargo, fue mucho más allá de lo que exigía una crítica centrada en preocupaciones de orden científico.

Resulta difícil apreciar con justeza los resultados que ha tenido para la antropología el abandono del evolucionismo. Puede afirmarse que no paralizó ni disminuyó la actividad de los antropólogos. Por el contrario, esos años a los que me refiero fueron fecundos desde el punto de vista de la continua acumulación de datos, de los descubrimientos arqueológicos, de las investigaciones etnográficas, de los estudios de antropología social, etcétera. Sin embargo, es obvio que el desarrollo de la teoría no acompañó esta prodigiosa actividad.

Como escribió Julián Steward, existía en aquel tiempo una confianza ilimitada, aunque desde luego infundada, en que la teoría surgiría en forma casi espontánea de la riqueza misma de la información acumulada. Lejos de alarmarse por la creciente esterilidad del pensamiento antropológico, la generación crecida en el vacío intelectual producido por el rechazo del evolucionismo se atrevió a llamar objetividad al aclecticismo y consideró la ausencia de hipótesis y teorías orientadoras como falta de prejuicios.

De esta situación hablaremos con más amplitud en la parte histórica. La cuestión que trato de dilucidar en esta discusión es la siguiente: ¿qué queda de la antropología cuando se le sustrae el concepto de evolución, se elimina el tema de la evolución humana y sociocultural?

En el campo sociocultural queda una etnografía dedicada a registrar los últimos días de los escasos grupos humanos con cultura primitiva que quedan en el mundo moderno; una etnología tan desprovista de dirección y de vigor teórico como de capacidad generalizante; una antropología social que es cada vez más sociología especial; una arqueología sin historia, hecha con métodos especiales; una lingüística en proceso de reincorporarse a la filología clásica.

No estoy aludiendo a remotas posibilidades. Refiero algo que comenzó a ocurrir cuando los antropólogos formados en la hostilidad a la teoría de la evolución llegaron a dominar el campo de la investigación y la educación profesional.

La suerte de una disciplina no es necesariamente un asunto de interés general. Puede pensarse que los vacíos que deje, serán cubiertos casi de inmediato por otras disciplinas. Sin embargo, la experiencia histórica reciente enseña que no es así, ninguna ciencia diferente vino a llenar el vacío creado cuando la antropología dejó de ser temporalmente la "ciencia nueva" de Vico, la que se ocupa de la evolución con una visión unificada y global.

La evolución del hombre, la sociedad y la cultura no sólo establece el gran tema común y central de las ciencias antropológicas, sino que también impone ciertas condiciones y requisitos conceptuales y metodológicos. Quizá lo más importante es que establece la necesidad del estudio integrado, de la consideración unitaria y sintética del problema de la evolución.

Existe ahí cierta justificación a la reclamación tradicional de los antropólogos de que nuestra ciencia estudia al hombre en su totalidad. Sin embargo, la expresión concreta y práctica de esta ambición de unidad y de integridad resulta mucho más modesta que su planteamiento teórico. Se reduce a tomar en cuenta todos aquellos factores que puedan influir en forma significativa y determinable sobre los procesos evolutivos: el hombre mismo, el medio ambiente, la tecnología, la economía, la organización social y política, etcétera.

Semejante posición conceptual y metodológica permite a la antropología, teniendo a la evolución como tema central, proponerse la realización de una triple síntesis.

En primer lugar, la síntesis necesaria de las diversas especializaciones que contribuyen a poner en claro los procesos y las tendencias evolutivas del hombre, la sociedad y la cultura. Hay que traer bajo un foco común, el de la evolución, los resultados y conclusiones de la antropología física, la etnografía, la arqueología, la lingüística, etcétera, y a la vez plantear a cada una de estas disciplinas nuevos problemas y preguntas que deben ser contestados y resueltos.

En segundo lugar, la síntesis en una sola perspectiva, el pasado, el presente y el futuro. Se trata de comprender y explicar el pasado tanto como de comprender y explicar el presente. Se trata también, mediante el descubrimiento de regularidades, tendencias y leyes generales, de comprender y

explicar los fenómenos y procesos que están conformando el futuro. En último análisis, el problema crucial de la antropología, como el de toda ciencia, es alcanzar un cierto poder predictivo.

En tercer lugar, la síntesis entre la teoría y la práctica, entre la llamada ciencia pura y sus aplicaciones, es asimismo un problema central de toda ciencia. La antropología, aunque quisiera, no puede evadirla. Los antropólogos debemos aceptar como una responsabilidad no sólo la mera posibilidad de que sus conocimientos sean utilizados por otros, sino también la responsabilidad directa de su utilización.

Hay que reconocer que la ciencia en acción, o sea, la aplicación del conocimiento científico a la realidad para modificarla y transformarla, constituye la mejor manera de probar y demostrar la exactitud y validez del conocimiento y a la vez hacerlo progresar. La ciencia marcha a la vez sobre la teoría y sobre la práctica, sobre el conocimiento llamado puro y sobre sus aplicaciones.

Tales son las principales tareas que tienen ante sí la antropología y la teoría etnológica. El programa es ambicioso pero no es nuevo. En realidad se trata de proseguir el cometido tradicional de las ciencias antropológicas.

Las circunstancias actuales parecen ser más favorables de lo que fueron en el pasado. Por una parte, la antropología social ha modificado su posición virtualmente antihistórica, mientras que la influencia antievolucionista de la escuela de Boas ha declinado. Por otra parte se han aliviado los prejuicios religiosos, políticos y raciales contra el evolucionismo, aunque no puede decirse que se han extinguido.

Quizá la mejor prueba de este cambio de atmósfera y de actitudes, dentro y fuera de la antropología se encuentra en las celebraciones realizadas en Chicago, con motivo del primer centenario de la publicación del *Origen de las especies,* la obra que abrió la gran polémica moderna sobre la evolución. El biólogo Julián Huxley, descendiente del colega y amigo de Darwin, pudo decir de esta reunión que los futuros historiadores quizá tomarán el Centenario como el epítome de un periodo críticamente importante, durante el cual el proceso de evolución, personificado en el hombre, comenzó realmente a tomar conciencia de sí mismo.

Por primera vez, autoridades en los aspectos evolutivos de las tres grandes ramas del estudio científico (las ciencias inorgánicas, las ciencias de la vida y las ciencias humanas) se reunieron para criticarse y discutir en público, y enfrentar francamente el hecho de que todos los aspectos de la realidad son sujetos de la evolución, desde los átomos a las estrellas y de los peces a las flores, incluyendo las sociedades humanas y sus valores. En verdad, toda la realidad forma parte de un solo proceso de evolución. El nuestro es el primer periodo durante el cual hemos adquirido los conocimientos suficientes para empezar a ver el esquema de este vasto proceso como un todo.

No debo terminar dejando la impresión, que sería falsa, de que considero la evolución en su dimensión puramente temporal e histórica, como el único tema legítimo de la antropología. Por el contrario, afirmo de nuevo que la teoría etnológica se desarrolla, o debe desarrollarse, de manera simultánea e interrelacionada en el plano diacrónico o temporal y en el plano sincrónico o estructural-funcional. A la teoría etnológica le interesan tanto las formas de organización y funcionamiento de la cultura y la sociedad en un momento dado, como los procesos de cambio y transformación en el tiempo.

Precisa añadir que resulta imposible comprender y explicar la estructura y el funcionamiento de la sociedad, sin comprender y explicar también los procesos que la han conformado. A la vez, no será posible entender estos procesos de cambio sociocultural sin apelar a un conocimiento íntimo y profundo de la sociedad y la cultura tal como se nos ofrecen en un momento determinado.

La separación entre el enfoque diacrónico y el sincrónico, entre la consideración macrohistórica y el estudio estructural funcional, es una división que obedece a razones de orden metodológico y de especialización disciplinaria. No me cansaré de repetirlo, porque los antropólogos somos responsables de haber dejado profundizar esta división metodológica y este reparto de tareas entre diversas disciplinas, en una brecha que ha tendido a ensancharse hasta alcanzar una amplitud intolerable y las proporciones de un verdadero cisma.

Es misión de las nuevas generaciones de antropólogos restituir el concepto de la evolución sociocultural y biológica al lugar central que le corresponde en nuestra ciencia. Misión de nuestro tiempo, también, es la reintegración de la unidad y universalidad de las ciencias antropológicas alrededor de una teoría renovada de la evolución.

# 3. Las ramas de la antropología: física, sociocultural, aplicada

Me referí hasta ahora a la mayoría de las disciplinas o especialidades que integran la antropología, pero no intenté definir sus campos respectivos. Hemos de reconocer que la cuestión de las diversas ramificaciones o divisiones de nuestra ciencia es confusa. No me refiero sólo a su división formal, sino a su división funcional y real y a la descripción consiguiente de las tareas y cometidos de las diversas disciplinas. O sea, a lo que podríamos llamar la división interna del trabajo científico.

Incluso en las cuestiones relativamente menores de nomenclatura estamos lejos de la claridad que sería deseable. Los mismos términos no significan las mismas cosas en países distintos. En muchos lugares de Europa, antropología a secas significa antropología física. En cambio, el término etnología suele abarcar allí la mayor parte de las disciplinas que en América se conocen bajo el nombre de antropología cultural. Sin embargo, etnología para nosotros significa la disciplina teórica por excelencia.

El término antropología social se acuñó en Inglaterra y sus autores rehusaron confundirlo con los de etnografía y etnología. En bastantes países la antropología se considera como una ciencia que tiene que ver sólo con los pueblos primitivos, de ninguna manera con los occidentales y otros grupos de cultura avanzada. Una gran cantidad de temas y cuestiones que tratamos como típicos de la antropología cultural, y más específicamente de la etnografía, se consideran en Europa como asuntos característicos de los estudios folklóricos.

Desde el punto de vista que utilizaré, puesto que un mínimo de entendimiento previo resulta indispensable, la antropología general se considera como la ciencia de la evolución del hombre, la sociedad y la cultura. Tal ciencia y tales objetivos requieren el estudio de todos los pueblos, primitivos o avanzados, en todos los momentos de su historia considerada como un proceso de desarrollo. Es decir, desde tan lejos como pueda llevarnos la paleoantropología, la arqueología y la prehistoria, hasta los tiempos contemporáneos.

La amplitud del campo cubierto por la antropología general y la variedad de temas y asuntos que debe estudiar, indican claramente la necesidad de especializaciones. Las especializaciones están determinadas tanto por el objeto particular de estudio, como por la metodología empleada y las técnicas utilizadas. Consideramos que todas estas disciplinas especializadas, o ramificaciones de la antropología general, pueden agruparse en tres grandes divisiones. Primera, la antropología física o biológica; segunda, la antropología cultural y social; tercera, la antropología aplicada o ingeniería social.

Podríamos decir que la antropología física trata del hombre como organismo biológico y de su evolución. Esto no es enteramente cierto, puesto que aún en el estudio de la evolución biológica del hombre intervienen una serie de factores de orden cultural y social, que hacen imprescindible el análisis de la evolución humana desde puntos de vista no-biológicos.

La afirmación alternativa también es verdadera. Resulta imposible estudiar la evolución social y cultural sin tomar en cuenta factores de orden biológico. Tenemos aquí uno de los muchos casos o situaciones en que se requiere la colaboración y el trabajo de síntesis de todas las disciplinas antropológicas, justificando así su ambición de integridad.

La antropología física se ocupa del origen de las llamadas razas humanas y de la historia de su evolución; estudia las causas y los procesos de su formación en el pasado y en el presente, y formula hipótesis sobre su futuro. Llevada por los requerimientos de su problemática, estudia no sólo los grupos humanos existentes sino también los restos fósiles del hombre, y extiende su actividad investigadora incluso al campo de los primates no-humanos.

Resulta factible identificar y establecer dentro de la antropología física varios campos mayores,

algunos de los cuales tienden a constituirse o se han convertido en verdaderas especialidades. Por ejemplo, el estudio de la evolución humana propiamente dicha, incluyendo como tema principal los fósiles y la evaluación y significado de sus rasgos particulares (paleoantropología).

Estrechamente relacionados con el tema anterior se hallan la primatología, o sea el estudio de los primates humanos y no-humanos; la genética humana, ocupándose de los rasgos heredados por los individuos, estudios de los genes, grupos de sangre, mezclas raciales, etcétera; las investigaciones sobre el crecimiento de los individuos y sus relaciones con la nutrición, el estatus socioeconómico, la economía y la tecnología de los grupos humanos, etcétera. Y, como es natural, la antropometría, que durante muchos años constituyó el campo principal de actividad de la antropología física, a la que se abrieron nuevas avenidas de investigación por medio de la estadística.

Es probable que donde existen mayores puntos de contacto de la antropología física con la social y cultural y aún con la aplicada, sea en el campo de la ecología humana. La ecología humana podría definirse como el estudio de las relaciones entre el organismo humano, la sociedad y el ambiente, entendiendo tal no sólo el medio físico sino el constituido por éste y los demás organismos vivientes.

En los estudios de ecología humana aparece con fuerza la necesidad de considerar la cultura humana. Los mecanismos y formas de adaptación humana al ambiente, las maneras de utilizarlo y explotarlo, tienen que ver fundamentalmente con la tecnología, la economía y la organización social y política.

Desde el punto de vista de la estructura sociocultural considerada como un mecanismo de adaptación y control del ambiente, la ecología humana es una disciplina montada sobre la antropología física, las ciencias biológicas y naturales, la antropología social y cultural.

Es uno de los campos más interesantes que se han abierto al antropólogo durante los últimos años. Ofrece posibilidades extraordinarias para el estudio de los mecanismos biológicos y socioculturales de adaptación y control del ambiente; para el estudio de las poblaciones humanas en términos de su organización social, patrones de poblamiento, densidad, tendencias a la estabilidad, al crecimiento o a la decadencia numérica, etcétera. Algunos antropólogos han sugerido que el análisis de la evolución sociocultural y biológica del hombre puede hacerse con mucha más ventaja en términos de la ecología humana que de cualquier otra manera.

Más recientemente todavía han aparecido corrientes científicas y hasta nuevas disciplinas que procuran establecer puentes intelectuales y relaciones entre las ciencias biológicas y las sociales desde el punto de vista de la conducta humana y la evolución. Algunas de ellas han sido acogidas por los antropólogos con muchas reservas y hasta con marcada hostilidad, como la sociobiología propuesta por Wilson y la etología de Lorenz, Tinbergen y otros. Los resultados del trabajo de los etólogos y sociobiólogos, así como de los bioquímicos y geneticistas, prometen alterar de manera radical la orientación de la antropología física y la naturaleza de sus relaciones con la antropología social y cultural.

Puesto que éste es un curso de etnología y mi especialidad no pertenece al campo de la biología, es todo lo que voy a decir sobre la antropología física. Quiero añadir, sin embargo, que es importante que los etnólogos se mantengan bien informados de lo que ocurre en la antropología física y en las disciplinas biológicas afines, de sus progresos y problemas, y que procuren relacionarlos constantemente con las cuestiones de nuestra propia disciplina.

La segunda de las grandes ramas o divisiones de la antropología general es la antropología cultural, a la que pertenece la etnología. Hace algunos años hubo una tendencia pronunciada a agregar a la expresión cultural el término social. O sea, que se podría decir antropología cultural y social, o simplemente sociocultural. La tendencia actual parece ser la de mantener la terminología más tradicional de etnología, etnografía, antropología social, etnohistoria, etcétera.

El tema central de este conjunto de disciplinas es el estudio de la evolución cultural y social de la humanidad, desde sus orígenes más remotos hasta nuestros días, incluyendo el análisis de la situación y las tendencias existentes en la actualidad que están, en cierta forma, prefigurando el desarrollo futuro, el curso y la dirección ulterior de la evolución.

Al decir que el tema de las antropologías sociales y culturales es la evolución considerada tanto en sus términos temporales como actuales, afirmo que su preocupación no es meramente histórica, en el sentido estricto de la palabra, sino esencialmente científica. Se busca establecer no sólo el curso de la evolución (su historia o crónica), sino también los mecanismos que operan en ella, las interrelaciones de los distintos factores, la dinámica interna de cada una de las sociedades y culturas bajo estudio, sean éstas primitivas o modernas, sencillas o complejas, altas o bajas.

Aunque más adelante tendré que examinar y discutir con mayor extensión y detalle las concepciones principales de la evolución sociocultural, puesto que éste es el tema central de la antropología y particularmente de la etnología, quisiera ahora exponer tres ideas que me parecen básicas para el buen entendimiento de los propósitos de este curso.

La primera de ellas es que los estudios de tipo evolucionista no pueden ni deben confundirse con la historia formal, aunque con frecuencia utilicen métodos históricos y tengan estrecha relación con la historia misma. Simplificando el problema, podríamos decir que la historia se interesa sobre todo por los acontecimientos de orden singular, aquéllos que no se repiten ni pueden repetirse jamás en las mismas condiciones.

La antropología mantiene una preocupación distinta. Quiere no sólo registrar sino también explicar los procesos generales de desarrollo en términos de causas y de interrelaciones de factores. Desde este punto de vista la antropología podría considerarse más como una ciencia natural que como una disciplina humanística, aunque la expresión parezca paradójica.

La segunda idea, que separa aún más claramente la historia de la antropología, pasa constantemente de lo singular, de lo individual y particular, a lo general. Utiliza para ello, sobre todo, métodos de comparación entre diversas culturas y grupos humanos y entre secuencias diferentes de desarrollo. La antropología aspira a formular generalizaciones válidas, que eventualmente puedan expresarse en leyes de aplicación general y especial a la evolución sociocultural.

La antropología no está interesada sólo ni principalmente en el cómo ocurrió, sino en el porqué y el para qué. Utilizando las leyes formuladas sobre la evolución sociocultural, aspira, como cualquier otra ciencia, a alcanzar y poseer un cierto poder o capacidad de predicción debe servir, también como en cualquier otra ciencia, no solamente para anticipar el curso y las características futuras del desarrollo sociocultural, sino asimismo para contribuir a controlarlo o cuando menos a influir sobre él.

La tercera idea es que para alcanzar estos propósitos no bastan los estudios en la dimensión que hemos llamado temporal o diacrónica. El antropólogo tiene un interés esencial en las secuencias particulares y generales del desarrollo sociocultural. Pero tiene un interés cuando menos igual por la estructura y el funcionamiento interno de cada una de las sociedades y culturas bajo estudio, porque en último análisis ahí están las fuerzas que originan, promueven y obstaculizan los procesos de cambio sociocultural.

El progreso de la antropología hacia los objetivos propuestos se realiza, indispensablemente y en forma interrelacionada, sobre la dimensión temporal o diacrónica del desarrollo, y sobre la dimensión actual o sincrónica de la estructura y funciones de la sociedad y la cultura.

El hecho de que unas escuelas o tendencias antropológicas utilicen preferentemente la dimensión temporal (o sea, las secuencias de desarrollo), y otras en cambio, se inclinen por los estudios de tipo estructural-funcional, no debe en manera alguna ocultarnos que el resultado final es el mismo. O sea, una creciente comprensión de los factores, mecanismos y condiciones que intervienen en el cambio sociocultural, en los procesos de producción y transformación de las culturas.

La variedad de los intereses científicos necesarios para cumplir las tareas apuntadas y la enorme amplitud del campo que debe cubrir la antropología sociocultural, han producido una serie de subdivisiones y especializaciones. Consideramos como principales a las siguientes: la arqueología, la lingüística, la antropología social, la etnografía, la etnohistoria y la etnología. Esta clasificación, como cualquier otro que se emplee, es arbitraria hasta cierto punto. Posee, sin embargo, cierta coherencia interna y sobre todo tiene correspondencia real con el proceso histórico de formación de las disciplinas antropológicas.

Haremos bien en tener siempre presente que las disciplinas de la antropología sociocultural no sólo están íntimamente relacionadas, sino que en realidad se superponen unas a otras. Todas ellas son estrechamente dependientes entre sí, tanto por los métodos y técnicas que utilizan como por las herramientas conceptuales que emplean y los resultados que alcanzan. La división disciplinaria tiene el sentido de una especie de división elemental del trabajo entre los antropólogos. Aún así los diversos campos se ven invadidos por los demás especialistas, por lo general con excelentes resultados para la marcha de la ciencia.

La intensa preocupación por establecer y mantener una íntima compenetración entre las disciplinas antropológicas se expresa tanto por medio de frecuentes reuniones y discusiones entre los especialistas de diversas ramas, como por la formación de los llamados equipos interdisciplinarios para la investigación de un problema determinado, de un área geográfica o cultural, de una cultura o de un periodo histórico.

Estas preocupaciones encuentran expresión, asimismo, en la educación y el adiestramiento formal de los antropólogos. Sin combatir o desalentar la especialización, la antropología trata de dar a cada uno las posibilidades, y aún de imponerle la obligación, de ampliar lo más posible su campo de formación básica en teoría, en metodología y en técnicas de trabajo. Aunque el antropólogo ideal probablemente nunca ha existido (es decir, alguien capaz de trabajar con la misma autoridad en antropología física, lingüística, arqueología, etnografía, etc.), el hecho es que llegar a serlo constituye una de las ambiciones de la profesión.

Hay que reconocer que las especialidades principales de la antropología sociocultural no se man-

tienen sólo o exclusivamente por la lógica de su formación histórica y por las necesidades de sus temas y sus metodologías. Los intereses y las vocaciones individuales de los investigadores juegan un papel muy importante. Los que se preocupan sobre todo por la dimensión temporal de la antropología encuentran un campo propicio en la arqueología, mientras aquellos interesados principalmente en la dinámica interna de las sociedades suelen dedicarse a la antropología social. La etnografía ofrece un excelente terreno para el ejercicio de las capacidades de tipo descriptivo, mientras la etnología atrae a los que tienden a la generalización y se inclinan por el pensamiento de carácter teórico.

Pasaré una rápida revista de las principales disciplinas que reuno bajo la denominación de antropología sociocultural.

La primera de las mencionadas, la arqueología, es la disciplina que se dedica con métodos y técnicas especiales y propios a la reconstrucción de las culturas desaparecidas y de sus procesos de desarrollo, mediante el estudio de sus restos materiales. De la inmensa mayoría de estas culturas se carece de otra información excepto aquélla que da la arqueología, ya que no tenían escritura y no entraron en relación con pueblos que hubieran podido dejar testimonios escritos. Si se piensa que el registro escrito se reduce a unos pocos grupos humanos y apenas cubre en el mejor de los casos cinco mil años de la totalidad de la vida de la humanidad, se ve claramente que sin el trabajo de los arqueólogos resulta fútil cualquier tentativa de llegar a conclusiones válidas sobre la evolución sociocultural.

La arqueología puede combinar, bajo ciertas circunstancias, sus estudios de los restos materiales de las culturas desaparecidas con el producto de las investigaciones de los lingüistas, etnógrafos e historiadores, complementando así las evidencias disponibles sobre determinadas culturas. Estas circunstancias se presentaron primero en Europa, notablemente en el caso de la civilización clásica greco-romana, y más tarde en el norte de Africa, en el Cercano Oriente, en la India y en el Extremo Oriente. No hay más que recordar el papel jugado en la arqueología por el desciframiento de la escritura egipcia, por la crítica de las fuentes históricas latinas y por la filología indoeuropea.

En América por fortuna existen circunstancias semejantes, no sólo porque en Mesoamérica existía ya una forma de registro escrito, sino también porque los cronistas y los misioneros dejaron abundantes descripciones de las culturas existentes en el periodo de contacto. En el caso de las culturas aborígenes de América resulta posible utilizar datos de la etnografía moderna, la etnohistoria, la lingüística, la antropología social y la antropología física, para los propósitos de reconstrucción arqueológica de los procesos socioculturales.

Debe procederse con extrema cautela siempre que se extrapolan datos e informaciones que proceden de diversas disciplinas y de momentos distintos de la evolución. Utilizando estos procedimientos con las precauciones debidas, el antropólogo dispone en América de extraordinarias posibilidades para los estudios evolutivos, posibilidades que hasta ahora no han sido explotadas en toda su extensión y riqueza.

En los años recientes nuevos puntos de vista, técnicas y concepciones han hecho avanzar la arqueología en la interpretación de los restos materiales con fines de establecer la estructura, las relaciones internas y la dinámica de las culturas extinguidas. Aunque a veces se dice que estas reconstrucciones proceden, con demasiada frecuencia por vías de analogías y paralelismos con culturas contemporáneas, no hay duda que las contribuciones han sido muy valiosas.

No debemos ver en la arqueología, simplemente, una técnica para descubrir los restos materiales e interpretarlos en forma limitada, para ordenar las culturas en secuencias cronológicas y para establecer sus mutuas influencias y sus relaciones genéticas. La arqueología es una verdadera ciencia social que permite reconstruir, dentro de ciertos límites, no sólo aspectos culturales tan importantes como la tecnología y la economía, los tipos de poblamiento, etcétera, es decir, aquéllo que se puede inferir directamente de los restos materiales, sino también la estructura y la organización social, las creencias religiosas, el arte y la vida social, es decir, aquéllo que se puede deducir de una interpretación cuidadosa de los restos materiales descubiertos.

Algunos antropólogos afirman que la arqueología constituye un instrumento más útil que otras disciplinas antropológicas para el estudio de los procesos evolutivos. En primer lugar, porque la dimensión temporal que da la arqueología es infinitamente mayor de la que puede dar cualquier otra ciencia. De esta manera, las tendencias de la evolución aparecen con mayor claridad, ya que el ritmo del cambio sociocultural ha sido, hasta la época contemporánea, extremadamente lento. En segundo lugar, porque la arqueología, por su propio carácter, se ve obligada a prescindir de lo que podría llamarse el factor individual o personal en la evolución. El protagonista de la arqueología es, realmente, la comunidad humana, la sociedad.

Me atrevo a afirmar, a partir de mi propia experiencia en Mesoamérica y los Andes, que todo etnólogo interesado en la evolución social necesita recurrir constantemente a la arqueología. Es posible que esta necesidad no exista o no se sienta de manera tan aguda en otros lugares del mundo. Los

antropólogos americanistas, sin embargo, no pueden prescindir de un conocimiento continuo, serio y lo más directo posible de las contribuciones de la arqueología. La arqueología, la etnohistoria, la etnografía y la antropología social deben combinarse indispensablemente en los trabajos teóricos de la etnología.

La segunda de las grandes subdivisiones de la antropología sociocultural es la lingüística, de la que, a pesar de su importancia, no vamos a hablar mucho. El lingüista está básicamente interesado en los orígenes del lenguaje, en su desarrollo, en su estructura y en sus funciones sociales. Desde nuestro punto de vista estamos principalmente interesados en lo que pueda decir la lingüística sobre el papel del lenguaje en la cultura y en su desarrollo. El estudio del idioma como parte de la cultura es uno de los caminos más interesantes para llegar al entendimiento de muchos aspectos que de otra manera escapan al etnólogo.

El análisis comparativo de las lenguas ha arrojado resultados sorprendentes en términos de sus contribuciones al mejor conocimiento de la historia de las culturas, de las migraciones de grupos humanos, de los procesos de trasculturación, y aún de la organización social. No creo que necesite recordar ejemplos, porque tenemos presentes las contribuciones hechas por la filología indoeuropea, los métodos de léxicoestadística, la tecnonimia del parentesco.

Mi impresión es que los etnólogos hemos hecho un uso excesivamente instrumental (auxiliar) de la lingüística, como ha sido el caso en las reconstrucciones históricas, en el examen de los procesos de difusión cultural, en el análisis de los sistemas de parentesco. Por otra parte, parece cierto también que los lingüistas permanecen muy cerrados en los problemas más técnicos de su estudio. Quizá estas que son todavía nada más que esperanzas de nuevas disciplinas, la sociolingüística y la etnolingüística, vendrán a alterar favorablemente la situación actual.

La tercera de las disciplinas que considero incluidas en la antropología sociocultural es la antropología social. Hay que conceder que la posición exacta de esta disciplina está lejos de ser clara. Los puntos de vista varían, sobre todo han variado en el pasado, entre la escuela británica y la norteamericana. En México, por otro lado, se estableció una cierta identidad entre la antropología social, la aplicada y el indigenismo, que no siempre encuentro justificable. Aunque estas cuestiones pertenecen propiamente a la historia de la teoría etnológica, es necesario aclarar algunos aspectos relacionados con los conceptos y la terminología antropológica.

La antropología social surgió en Inglaterra debido particularmente a los trabajos y esfuerzos de Malinowski y Radcliffe-Brown. La influencia intelectual dominante sobre ellos no provino de la tradición científica propia de la antropología, sino del pensamiento sociológico de la Europa Continental, en especial a través de las obras de Durkheim. De la tradición antropológica tomaron la preocupación casi exclusiva por el estudio de los pueblos primitivos, así como las principales técnicas de investigación de campo (convivencia con el grupo bajo estudio, observación participante, uso de informantes).

La antropología social británica, al adoptar esta posición sociológica, rechazó a la vez, y ocasionalmente con bastante violencia, los estudios de carácter evolucionistas, las reconstrucciones culturales y el uso de materiales de naturaleza histórica (arqueología, documentos escritos, tradiciones orales como fuentes). La escuela británica casi puede considerarse como un equivalente de la reacción antievolucionista producida al mismo tiempo en Estados Unidos.

Los antropólogos sociales británicos rehusaron considerarse parte de la antropología tradicional y promovieron la idea de que su disciplina era, en realidad, una rama especializada de la sociología. En esto se separaban de las orientaciones de la escuela norteamericana, que seguía sosteniendo la naturaleza de la antropología social como una rama especializada de la antropología cultural.

Esta situación cambió desde la década de 1950. Se produjo una aproximación creciente entre las dos escuelas, sin renunciar a las estrechas relaciones de la tendencia británica con la sociología. Por otra parte, la renuencia a los estudios de tipo histórico y evolucionista fue desapareciendo. Las preocupaciones se extendieron de los pueblos primitivos a los de cultura avanzada, y la casi exclusiva dedicación a la estructura y a la organización social se amplió a otros aspectos de la cultura, tales como la economía y la tecnología.

¿En qué se funda la reclamación de la antropología social a constituirse en una disciplina especializada? Básicamente en la dicotomía, creada con propósitos de descripción y análisis, entre los conceptos de sociedad y cultura. Si la etnografía aspira a considerar el campo entero de la cultura de un grupo humano, incluyendo los aspectos sociológicos, la antropología social declara su intención de limitarse al estudio de la sociedad como tal. Es decir, a la descripción, análisis y comparación de las relaciones entre las personas y los grupos sociales.

La distinción conceptual y analítica entre cultura y sociedad, con todas sus implicaciones metodológicas, ha resultado extremadamente útil aunque en ocasiones haya producido también cierta confusión. La exclusiva o casi exclusiva dedicación de

los antropólogos sociales a las cuestiones y problemas de la estructura y la organización social, no hay duda que ha hecho avanzar el conocimiento de la sociedad humana. Ha contribuido también a desarrollar nuevas técnicas de investigación, instrumentos conceptuales y técnicas descriptivas.

Entre estos nuevos instrumentos ocupan lugar importante los conceptos de estructura y organización social tal como han sido definidos y empleados por los científicos británicos. No voy a intentar reformular estas definiciones. Usaré las ofrecidas por un miembro tan representativo de la escuela como Firth.

Escribe Firth:

> Los datos básicos para la antropología social son aquéllos que se definen usualmente como las relaciones sociales. El hombre como animal que vive en sociedad actúa en relación a sus semejantes persiguiendo fines individuales y comunes. Estas relaciones sociales no son fortuitas; poseen regularidades y patrones que se expresan en su repetición... Estas relaciones sociales tienden también a componer un sistema de cierta clase, que a la vez está ligado y en cierto grado determinado por otros sistemas de otras clases... Los elementos principales en el sistema interdependiente de las relaciones sociales, vistos en forma algo abstracta, forman la estructura social.
>
> Las estructuras sociales se definen a veces, como lo hacen Levi-Strauss y Leach, como modelos que representan los principios esenciales de una sociedad o de un sistema social con referencia a sus cualidades ideales o formales. Otra manera de ver las estructuras sociales es considerándolas, menos formalmente, como comprendiendo los grupos más permanentes y otros rasgos continuos del sistema social (como lo hace Evans-Pritchard), e incluso como el tejido de las relaciones sociales del sistema (como lo hace Radcliffe-Brown). Sin embargo, todos estos conceptos están relacionados, puesto que la regularidad y la permanencia de las relaciones depende grandemente del tipo ideal establecido por la sociedad, y la percepción de todo ello implica que el observador hace una abstracción considerable de las cualidades formales.
>
> La estructura social es como la anatomía de la sociedad —le da su forma principal. Pero la conducta de los individuos varía; algunos siguen las reglas establecidas y otros no lo hacen; existe posibilidad de elección entre cursos diversos de acción y en consecuencia deben tomarse decisiones... En todos los campos de la acción social ocurren diferencias individuales como resultado de las elecciones hechas entre distintos cursos de acción social. El cuerpo total de estos arreglos individuales puede ser llamado organización social.
>
> Ligado a estos conceptos está también la noción de valores sociales, el sistema de preferencias que gobierna la acción en cualquier sociedad. Es precisamente por medio de la adhesión a los conceptos y principios incorporados al sistema de valores sociales, que los miembros de una sociedad pueden mantener su estructura social (Firth, 1961:20:862).

Hasta aquí Firth expresando lo que podría considerarse una especie de consenso de la escuela británica sobre los conceptos de estructura y organización social. Se puede observar que estos conceptos no difieren profundamente de los utilizados con propósitos parecidos por otros antropólogos y sociólogos. Pienso, por ejemplo, en los tipos ideales de Weber, en los modelos teóricos y en las construcciones analíticas, por un lado, y por otro lado en la llamada realidad social concreta y en la conducta real de los individuos en la sociedad. Quizá pueda uno preguntar si el uso de los términos "estructura" y "organización" en la forma que lo ha hecho la escuela británica no ha contribuido a crear mayor confusión terminológica.

El empleo operativo de estos conceptos ha resultado de gran utilidad. Los antropólogos británicos han producido muchas de las obras más importantes de los últimos años. Los campos principales de su actividad han sido los estudios de la estructura social de las sociedades primitivas y de sus sistemas políticos; los grupos de sexos y edades; los sistemas de parentesco; el matrimonio; los estatus y los sistemas de estratificación; las relaciones económicas, políticas y rituales; el control social y el cambio social.

La debilidad mayor de la antropología social, particularmente de la británica, sigue estando en una cierta falta de conexión con las demás disciplinas antropológicas y en la ausencia de una teoría dinámica del cambio (o evolución) de dimensiones temporales macroscópicas. Su mayor fortaleza parece estar en su capacidad de penetración analítica del funcionamiento interno de una sociedad y de las interrelaciones de los diversos sistemas componentes. No hay duda que la antropología social ha ganado el derecho a ser considerada como una de las disciplinas mayores de la antropología.

# 4. Etnología, etnohistoria y antropología aplicada

Continuaré la revisión de las principales subdivisiones de la antropología sociocultural, de las cuales he considerado hasta ahora la arqueología, la lingüística y la antropología social. La cuarta de ellas es la etnografía, la más antigua y la que ha conseguido reunir un caudal mayor de información factual.

Algunos historiadores afirman que los primeros informes de carácter etnográfico se deben a Herodoto, el autor de la Grecia clásica, y a los eruditos chinos enviados por sus emperadores, alrededor de los comienzos de la era cristiana, para conocer mejor a sus vecinos y enemigos. El periodo más productivo de la etnografía comienza cuando los países europeos, particularmente España y Portugal, entran en contacto intenso con el resto del mundo. La mayor parte de los estudios etnográficos de esa época se hacen en América y tomando a las culturas aborígenes como tema. Baste recordar el nombre de Sahagún, considerado por muchos como el padre de la etnografía científica.

Ya indiqué que la diferencia esencial que se ha establecido entre la etnografía y la antropología social consiste en la dicotomía entre sociedad y cultura. El tema de la etnografía es la cultura. Su aspiración mayor es la de describirla en forma tan completa y exhaustiva como sea posible. En consecuencia, la etnografía incluye también el campo de la estructura y la organización social, superponiéndose así a la antropología social. Pero estos temas los trata la etnografía en forma menos abstracta y generalizante.

La segunda diferencia importante entre la etnografía y la antropología social reside precisamente en los niveles respectivos de generalización, abstracción y formulación teórica. La antropología social, sobre todo en su variedad británica, permanece preocupada por los problemas de la generalización del conocimiento de las sociedades individuales y su elaboración teórica.

La etnografía, por el contrario, quiere ser esencialmente descriptiva, aunque como es natural no pueda evitar el trabajar sobre ciertos supuestos teóricos y utilizar categorías que implican un cierto grado de abstracción. Finalmente, la etnografía rehusa la tarea de teorizar sobre sus propios datos, separando la descripción de la interpretación y de la teoría, cometidos que se confían a la etnología.

La etnografía posee un interés marcado por los problemas de tipo histórico, que no comparte con la antropología social, o cuando menos no ha compartido sino hasta muy recientemente. Esta preocupación de la etnografía nació de algunos de los problemas típicos del proceso evolutivo de las culturas, como por ejemplo la difusión, la invención independiente, la convergencia.

¿Cuál es la naturaleza del tema central de la etnografía designado bajo el nombre de cultura? Hace casi un siglo el antropólogo inglés Tylor propuso una definición que no ha sido mejorada. En verdad, los intentos realizados para cambiarla y sugerir otras definiciones han complicado y oscurecido el problema. Compárese la sencillez y claridad de Tylor, al decir que la cultura está constituida por las aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad, con la definición propuesta por Kluckhohn: Cultura son "todos los diseños históricamente creados para vivir, explícitos e implícitos, racionales, irracionales y no racionales, que existen en un momento dado como guías potenciales para la conducta del hombre".

Linton propuso otra definición aún más económica que la de Tylor, conservando su idea cardinal. La cultura es la herencia social, aquélla que el hombre no acarrea en su bagaje genético sino que adquiere por el hecho de vivir en una sociedad. Puede advertirse que el concepto de cultura es más fácil de percibir casi intuitivamente a partir de una definición sencilla, que de definir en forma exacta, precisa y completa. Resulta más fácil la descripción

en concreto de una cultura y su división en categorías formales, que su formulación abstracta.

Una de las dificultades mayores de la definición de cultura se encuentra al tratar de indicar qué aspectos de la conducta humana son producto de la herencia biológica y cuáles son parte de la herencia social, o sea que han sido aprendidos en la vida en sociedad. Ni la psicología, ni la antropología física y la biología humana en general han contestado la cuestión en forma satisfactoria. El proceso de aprendizaje y socialización del ser humano empieza a una edad tan temprana, y por otra parte el niño permanece un periodo tan largo en estado de invalidez, que separar los componentes heredados, o biológicamente determinados de la conducta, de los que se aprenden y heredan socialmente, parece una tarea imposible.

La antropología contesta la cuestión de otras maneras. Obliga a fijar la atención en la prodigiosa diversidad de las culturas en el tiempo y el espacio, diversidad que, es inexplicable en términos de la sola herencia biológica. Por otra parte, subraya la diversidad de los ritmos y los procesos de desarrollo dentro de una misma cultura y entre diversas culturas, que de ninguna manera acepta una explicación biológica. Establece la casi infinita plasticidad del ser humano para crecer y vivir en cualquier ambiente cultural en condiciones semejantes a las de otros seres humanos, independientemente de su equipo genético.

La antropología muestra que todas las culturas tienen mucho en común, y sobre todo que esto que tienen en común está constituido por elementos realmente esenciales. Si así no fuera, las culturas tendrían que ser tratadas no como individuos pertenecientes a una misma especie, sino como especies separadas.

Toda tentativa de edificar una ciencia sobre la base del estudio de las culturas individuales sería tarea vana. A pesar de las diferencias culturales y de las diferencias supuestas o reales de orden biológico, resulta posible considerar a todas las culturas como formando una gran unidad susceptible de estudio por sí misma en un plano correcto de abstracción.

Dicho de otra manera, la diversidad de las culturas en el tiempo y el espacio; la diversidad de sus ritmos y procesos de cambio; la plasticidad y adaptabilidad cultural del ser humano, y las semejanzas esenciales entre las culturas individuales, indica que los factores hereditarios de orden biológico pueden tomarse en la práctica como constantes o invariables para el estudio de la cultura. Indica asimismo que la cultura puede y debe ser descrita y estudiada estrictamente en sus propios términos.

El cometido de la etnografía es precisamente este: describir y estudiar la cultura (las culturas) en sus propios términos. Es decir, metodológicamente como si constituyera un sistema cerrado que no se deja influir por factores distintos de aquéllos que pertenecen al sistema mismo. El sistema incluye, naturalmente, la totalidad de los factores que son susceptibles de influir sobre él.

En otras palabras, estos factores alusivos (supuestamente biológicos) que pueden o no pertenecer a la llamada herencia social, están también incluidos en el sistema, aunque sea por medio de sus efectos sobre los mecanismos culturales. El sistema cultural insume todos los factores que lo influyen. La cultura no requiere para ser descrita o para ser explicada de factores extraculturales.

Estas conclusiones muestran la enormidad de la tarea propuesta al etnógrafo como descriptor de la totalidad de la cultura. Ya me pregunté con anterioridad y con bastante insistencia si esta empresa es posible. Decididamente contesté de forma negativa. La imposibilidad es más evidente en las culturas avanzadas y complejas que en las primitivas y sencillas. Pero aún la cultura más elemental y simple supera toda posibilidad material de describirla en su totalidad.

La situación plantea al etnógrafo que trabaja en condiciones de campo y a la etnografía como disciplina una serie de problemas y cuestiones que están lejos de ser resueltos. El problema parece semejante al del cartógrafo que tiene que representar una parte de la superficie terrestre en un pequeño pedazo de papel. Un mapa perfecto resultaría idéntico a la realidad. Pero el verdadero problema del cartógrafo, como el del etnógrafo, es el de representar (o describir) de la realidad sólo aquéllo que resulta significativo en función de ciertos objetivos. Además, tiene que representarlo (o describirlo) en tal forma que sea utilizable en las maneras en que estamos preparados para usarlo.

El cartógrafo, en otras palabras, no sólo tiene que atender a los aspectos de escala, suficiente claridad de representación, etcétera, sino también a las necesidades específicas que han ordenado la confección del mapa. Si se trata de un mapa de rutas, necesitamos los caminos y su estado general, indicaciones del relieve, centros poblados, estaciones de gasolina, talleres de reparación de automóviles, restoranes, hoteles, etcétera. No necesitamos, en cambio, indicación de la vegetación y de los cultivos, de la calidad de los suelos, de las corrientes de agua, de la precipitación pluvial, etcétera, informaciones que resultarían indispensables en un mapa para usos agrícolas.

Los argumentos por analogía no producen buenos razonamientos. Sin embargo, en este caso, creo que la comparación arroja un poco de luz sobre el predicamento en que se encuentra el etnógrafo. La etnografía debe estar guiada por la teoría

sa, los campesinos franceses y el mundo clásico, respectivamente.

Pondré término a la introducción refiriéndome a la tercera de las grandes ramas en que considero dividida a la antropología. O sea, la antropología aplicada como una forma de la llamada ingeniería social.

Comenzaré haciendo una distinción, que creo necesaria, entre la utilización de los conocimientos antropológicos y la antropología aplicada propiamente dicha. Lo primero, o sea el uso en general de los conocimientos antropológicos, corresponde todavía a un nivel casi puramente pragmático. Lo que es científico es el conocimiento adquirido, pero no siempre las maneras en que se utiliza. Lo segundo corresponde ya al nivel de organización sistemática de una disciplina científica y exige una serie de condiciones rigurosas.

El uso práctico de los conocimientos antropológicos con propósitos diversos es, por lo menos, tan antiguo como las primeras descripciones etnográficas. Podría decirse que la investigación y las descripciones se llevaron a cabo, precisamente, con la intención de servir propósitos determinados, casi siempre de carácter extracientífico.

Cuando los emperadores chinos ordenaron compilar información sobre otros pueblos, esta información fue puesta en uso de alguna manera. Probablemente para organizar y promover las relaciones comerciales, averiguando las costumbres de las gentes con quienes se tendría que tratar, su organización política, sus sistemas de justicia y de intercambio, etcétera. Sabemos, por otra parte, que los estrategas chinos emplearon las informaciones etnográficas para preparar campañas y resistirlas mejor, averiguar la organización militar del adversario, sus recursos, sus armamentos y tácticas. Es evidente que ciertos usos de la antropología no han sufrido grandes modificaciones desde el remoto pasado al presente.

Los exploradores, viajeros y geógrafos del mundo clásico, como Herodoto y Estrabón, acumularon cantidades considerables de información etnográfica que los navegantes y comerciantes griegos y romanos utilizaron de muchas maneras. Roma ha dejado en la obra de Tácito no sólo un estudio etnográfico de los bárbaros germanos, sino también una serie de reflexiones y aún de recomendaciones que los generales romanos debieron tomar en cuenta. El libro de César sobre la guerra de las Galias es una mezcla de historia militar y política y de etnografía de los bárbaros galos y britanos. Muestra asimismo cómo se empleaba esta información para planear las campañas, diseñar tácticas adecuadas y guiar la política de colonización romana.

La mayor expansión de las múltiples aplicaciones del conocimiento etnográfico tuvo lugar durante la era de los descubrimientos geográficos y del florecimiento de los estudios culturales llevados a cabo por los españoles en el Nuevo Mundo. La obra del padre Sahagún no sólo es el primer tratado sistemático de etnografía realizado usando técnicas en uso hoy día (utilización de informantes procedentes de lugares, edades, estatus y profesiones distintas; aprendizaje de la lengua del grupo bajo estudio; registro de los datos en el idioma aborigen, etc.). La obra tiene, asimismo, declaradas intenciones de utilidad inmediata para la labor misionera y de cristianización de los indígenas, de eliminación del paganismo. A la vez quiere establecer maneras de preservar aquellos aspectos de la cultura y de la vida social que Sahagún encontraba dignos de respeto.

Es bien conocida la influencia que tuvieron los estudios etnográficos sobre la política indigenista de la Corona Española, la legislación de Indias y aún sobre cuestiones tan especiales como la reglamentación de los derechos al agua para el riego en Perú. Menos conocida, pero de igual importancia, fue la influencia ejercida por etnógrafos como el padre Acosta, fray Bartolomé de las Casas, el padre Motolinia, en la elaboración de la doctrina del derecho de gentes que sentó las bases del derecho internacional moderno.

La importancia y el interés de la información etnográfica para la política colonizadora estaban tan bien reconocidas durante el siglo XVI, que las relaciones geográficas ordenadas por Felipe II contienen secciones especiales dedicadas a estos temas. Todavía hoy constituyen una de las principales fuentes para la historia cultural no sólo de Mesoamérica sino del resto de América Latina y de la propia península Ibérica.

Las potencias coloniales europeas estimularon los estudios etnográficos y los utilizaron ampliamente, en particular Inglaterra, Francia, Holanda y Alemania durante el siglo XIX y la primera mitad del XX sobre todo en Africa. Un cierto entrenamiento antropológico, incluyendo el estudio de las lenguas indígenas y las culturas locales, se convirtió en requisito de la formación de los administradores coloniales. Lo mismo puede decirse de los misioneros, médicos y maestros en servicio en las colonias. Poco después la administración colonial comenzó a emplear antropólogos no sólo para realizar estudios especiales, sino para participar en las tareas administrativas y servir de consejeros y asesores.

El comienzo de la Segunda Guerra Mundial interrumpió el trabajo de investigación antropológica casi en todas partes. Pero los antropólogos empezaron a colaborar activamente en el esfuerzo militar de sus países. De esta manera se vieron envueltos en la administración de los territorios ocupados,

en el trabajo llamado de inteligencia, en la guerra psicológica, en las campañas políticas, etcétera.

Aún después de la Segunda Guerra no terminó la participación de los antropólogos y el uso de su experiencia y del conocimiento antropológico en tareas como las descritas. Más bien podría decirse que la aumentó y se extendió a nuevos campos. Algunos antropólogos han participado en el proceso de descolonización de los países dependientes y en la organización de los nuevos estados independientes, como lo hizo Kenyata, y otros han participado y participan en el establecimiento y consolidación del nuevo sistema colonial, en la supresión de los movimientos insurgentes y en las guerras imperialistas.

Las aplicaciones de la antropología también han tomado nuevas características, que quizá podrían describirse diciendo que se orientan hacia los problemas y cuestiones del desarrollo de los países atrasados, del cambio social y cultural, de la trasculturación y de la planificación. Al lado de estos temas principales se desarrollan una serie innumerable de actividades tan diversas como las relacionadas con el bienestar social, el diseño de patrones estandarizados para los vestidos, la psiquiatría y la salud mental, etcétera.

Las múltiples aplicaciones de la antropología y la participación de los antropólogos en tareas de todo orden no han derivado todavía en la constitución de algo que pueda denominarse una disciplina científica. ¿Cuáles serían las condiciones esenciales para ello?

La primera de ellas consiste en elevar la aplicación de la antropología del nivel pragmático y empírico en que aún se encuentra, al plano científico y teórico. Para ello parece que resulta indispensable, entre otras cosas, establecer alguna forma de supervisión científica sobre los programas y proyectos de antropología aplicada. Debería haber antropólogos examinando y estudiando la acción y el trabajo práctico de otros antropólogos. Con el mismo desapasionamiento, objetividad y poder descriptivo y analítico con que estudian otras situaciones culturales.

Una segunda condición consiste en utilizar la antropología aplicada como un campo de prueba y experimentación sistemático de las hipótesis y las teorías formuladas por la antropología general. No se trata de experimentar con seres humanos, sino de utilizar ciertas situaciones características de nuestra época para contribuir al bienestar y al mejoramiento de los grupos humanos obteniendo a la vez un mejor conocimiento científico. No de otra manera proceden, por ejemplo, los médicos, los psiquiatras y los psicólogos.

Una tercera condición está relacionada con los campos en que actualmente desarrolla su acción la antropología aplicada. Sin negar la conveniencia de una participación generalizada de los antropólogos en la solución de los problemas de la sociedad contemporánea, parece conveniente pensar en aplicar ciertas restricciones prudentes. Quizá donde la acción del antropólogo y de la antropología sea más útil es, precisamente, en aquellas áreas que han constituido su principal preocupación: las situaciones interculturales, los procesos de trasculturación y los fenómenos del cambio social y cultural.

No hay duda que estas actividades, sea del antropólogo como persona y como científico, o sea de la antropología misma como ciencia, han colocado al profesional frente a problemas muy especiales y graves de ética y de política que no han sido suficientemente explorados y discutidos, o bien lo han sido de manera poco objetiva. De cualquier manera, el curso tomado es irreversible. El envolvimiento del antropólogo y de la antropología en el mundo contemporáneo va en aumento y no hará más que crecer.

Por eso mismo es tan urgente que la antropología aplicada se constituya en una disciplina científica, desarrollando para ello métodos de trabajo, técnicas operativas y procedimientos para evaluar y rectificar la teoría antropológica con la antropología aplicada. Se trata de emplear al máximo posible su capacidad de predicción y de análisis en situaciones concretas, y a la vez corregir y mejorar la teoría con la aportación constante de su aplicación práctica.

Las experiencias de las demás ciencias y la propia experiencia histórica de la antropología muestra que las tendencias a la aplicación del conocimiento científico son irresistibles e irreversibles. Más que luchar contra estas tendencias, la obligación del antropólogo consiste en canalizarlas y sujetarlas al imperio de la ética profesional y humana, oponiéndose con vigor a los intentos de utilizar el conocimiento y la experiencia de los antropólogos en actividades antisociales y antihumanas. Tal ha sido y sigue siendo mi posición personal.

En resumen, la antropología general está dividida en tres grandes ramas: física o biológica, sociocultural y aplicada. A la vez, cada una de estas divisiones mayores está subdividida, o puede estarlo, en disciplinas y especialidades diversas. A la rama de la antropología sociocultural pertenecen la arqueología, la lingüística, la antropología social, la etnografía, la etnohistoria y la etnología.

Esta división formal y funcional de la antropología no debe entenderse como algo permanente, ni tampoco establecida por factores externos y ajenos al curso del desarrollo científico de la antropología. No existe lo que pudiera llamar una división sistemática y definitiva de las ciencias antropológicas. Todavía no hace muchos años no

se concebía o entendía la necesidad de disciplinas tan importantes como la antropología social y la aplicada. Tampoco estamos en condiciones de prever qué nuevas especializaciones pueden aparecer y convertirse en verdaderas disciplinas científicas.

Para poner algunos ejemplos de este proceso de creación y consolidación de nuevas ramas científicas en la antropología se puede considerar el caso de la etnohistoria, que en las circunstancias de México rebasa el campo propio de la historia antigua o prehispánica. O bien se puede considerar el caso de los llamados estudios de cultura y personalidad, cuya metodología y temática todavía no acaban de ubicarse en el campo de la psicología social o en la antropología. Un tercer ejemplo ilustrativo es el que dan los estudios de ecología humana, montados tanto sobre la geografía y las ciencias biológicas, como sobre la sociología y la antropología.

Se puede advertir que los ejemplos mencionados, lo mismo que otros que se podrían agregar, tienen en común la circunstancia significativa de que son estudios de carácter interdisciplinario. Nos enfrentamos, cada vez con mayor frecuencia, a una problemática para cuya resolución no basta, no resulta adecuado ni suficiente, el enfoque de una sola disciplina científica. Me atrevería a decir que esta circunstancia es una característica principal, un rasgo permanente de la antropología. El indudable carácter universal y sintético que tomó la antropología desde su nacimiento; tiene que ver fundamentalmente con la imposibilidad de afrontar y resolver su problemática utilizando un solo juego de conceptos, métodos y técnicas científicas.

Resulta satisfactorio y estimulante pertenecer a una ciencia que mira y considera como tema apropiado de estudio cualquier aspecto de la actividad y la creación humana, y que no ha querido ni quiere aceptar límites a su preocupación investigadora. Precisa, sin embargo, reconocer que todo esto ha influido en forma desfavorable sobre las tentativas de sistematización del conocimiento antropológico, y muy particularmente sobre la edificación de la teoría antropológica.

Tarde o temprano la antropología, o más bien los antropólogos, tendrán que aceptar revisiones drásticas a sus pretensiones de universalidad y sincretismo científico. Cuando llegue este momento se descubrirá, creo yo, que el núcleo central de la estructura un tanto difusa de la antropología se encuentra, verdaderamente, en la combinación de la arqueología, la etnografía con la antropología social y la etnología, y que el foco común de su estudio es la evolución de la sociedad y la cultura.

# Historia

# 5. Precursores: Lucrecio, Jaldun y el padre Acosta

¿Es necesario realmente, hablar de la historia de la etnología en un curso dedicado al estudio de la teoría? La cuestión es retórica. Su intención verdadera es permitir reiterar mi convicción de que la única forma de estudiar la teoría consiste en examinar la historia de las teorías etnológicas.

Expliqué este punto de vista en la introducción al primer volumen de mi *Historia de la etnología.* Escribí entonces que la alternativa "al uso de la historia de la etnología como fuente de conocimiento y de estudio y discusión de la teoría. . consistiría en procurar enseñar la teoría etnológica como un sistema ya hecho, como un cuerpo organizado de hipótesis, proposiciones, interpretaciones y leyes interrelacionadas. Por desgracia, no existe tal cosa. . . Lo que tenemos que manejar es una serie de teorías, que con frecuencia están en conflicto; un conjunto de interpretaciones, las más veces basadas en algunas monografías descriptivas, y un puñado de hipótesis más o menos generalizantes. . ."

El estudio de la teoría se traduce así, en última instancia, en el estudio de los autores y las obras que tienen un papel importante en la historia de la etnología. En consecuencia, una parte de este curso la dedicaremos a hacer un examen crítico de la historia. Por exigencias del tiempo disponible, el examen se limitará a los autores culminantes y a las corrientes principales de pensamiento.

El tema principal de la teoría etnológica a lo largo del tiempo ha estado constituido por las interpretaciones de la evolución sociocultural. La excepción a esta tendencia está representada por el periodo de predominio de la llamada escuela de Boas y de la antropología social británica, o sea, desde 1920 a 1950 aproximadamente. Aún durante esta etapa la antropología no pudo evitar el tema de la evolución, mantenido vivo en Estados Unidos por Leslie White, Julian Steward y sus discípulos, y en los países británicos por Gordon Childe y sus seguidores.

Esta situación cambió radicalmente en la década de 1950. La antropología entró en un nuevo periodo de intensa concentración en los problemas de la evolución sociocultural. La influencia de la escuela boasiana declinó dejando una herencia muy rica en cuanto se refiere a descripción de culturas, metodología, rigor científico y extrema cautela en las generalizaciones y formulación de hipótesis. Los antropólogos sociales regresaron a la corriente principal de la antropología, trayendo un caudal de enorme valor teórico, metodológico y analítico.

Las celebraciones que tuvieron lugar en 1959, centenario de la publicación del *Origen de las especies* de Darwin, constituyeron una buena oportunidad para mostrar que tanto la evolución biológica como la sociocultural volvían a constituir el centro de interés de la antropología.

Es característico y sintomático del nuevo clima intelectual el renovado interés que existe por las obras de los grandes precursores, como Tylor, Morgan, Bachofen, y por las grandes contribuciones hechas al estudio de la evolución desde fuera del campo antropológico, como las que se deben a Marx, Max Weber y Wittfogel.

Este renovado interés por la evolución y sus expositores clásicos no me parece producto exclusivo de la preocupación por el pasado. Más bien lo estimo relacionado emocional e intelectualmente con un presente turbulento y un futuro incierto. Parecería que estamos buscando en las jornadas pasadas del hombre algunas claves para entender mejor los problemas del presente y penetrar de manera más racional en las perspectivas del futuro.

La percepción de la transitoriedad y relatividad de las formas socioculturales, que está en el fondo de la concepción evolucionista, se agudiza en ciertos periodos de la historia humana. Estamos viviendo uno de estos periodos, tan crítico como otros que se vivieron.

Hay momentos en que se ven derrumbar las

estructuras y las instituciones que parecían más sólidas. Hay otros momentos en que el hombre de una cultura se ve colocado súbitamente frente a la inmensa variedad de las formas y estilos sociocul-turales de la humanidad. Por más que con frecuencia se reaccione con afirmaciones enfáticas de la superioridad de la cultura propia, fenómeno que llamamos etnocentrismo, o con esfuerzos para apuntalar las estructuras decadentes, fenómeno que llamamos tradicionalismo o conservatismo, no hay duda que la percepción principal, a veces profundamente melancólica y otras irritada, es la caducidad de las culturas y la relatividad de cada una de ellas.

Son estas percepciones agudas de una realidad diversa y cambiante las que preparan el escenario para la aparición o reaparición de las ideas y teorías evolucionistas. En ningún otro momento los procesos de la evolución aparecen en forma más dramática y con caracteres más acusados de inevitabilidad, casi de fatalidad. Por supuesto, no siempre las concepciones evolucionistas se plantean en el nivel científico, con los caracteres rigurosos que debe tener el producto de un estudio bien disciplinado. Aún así resultan extremadamente interesantes. A veces ofrecen visiones más intuitivas que racionales, pero quizá por eso ayudan a ver la evolución desde ángulos inesperados.

He creído conveniente, por todo esto, iniciar el examen no en el siglo XIX como suele hacerse, sino mucho más atrás. Como es imposible en los límites de este curso comentar o aún simplemente mencionar a todos los posibles precursores de la teoría etnológica, tendremos que reducirnos a algunos que parecen más representativos de su época respectiva. Tomaré como ejemplos a Lucrecio, Jaldun, el padre Acosta, Vico y Hegel, a quienes tocó vivir y ser conscientes de la crisis del mundo clásico y del Islám, del periodo de los grandes descubrimientos geográficos, de las revoluciones europeas y del comienzo de la crisis contemporánea.

Se conocen las ideas de Lucrecio, que vivió en Roma en el siglo primero antes de Cristo, por su obra *De rerum natura.* Es un poema que culmina el estudio de las cosas de la naturaleza con una gran interpretación histórico-sociológica. Las concepciones de Lucrecio, que transmite el pensamiento epicúreo, materialista y atomista de la filosofía griega, son extraordinarias. Estaban destinadas a ejercer una profunda influencia directa e indirecta sobre el desarrollo del pensamiento occidental.

Después de describir el origen del mundo, de las plantas y de los animales en estados sucesivos y sin intervención sobrenatural alguna, Lucrecio explica la situación en que se encontraban los primeros seres humanos.

A lo largo de muchas décadas... vivieron sus vidas a la manera de bestias salvajes... Ninguno empleó su vigor guiando el corvo arado. Nadie sabía cómo hendir la tierra con el hierro o plantar tiernos renuevos en el suelo o cortar las ramas viejas de los altos árboles con cuchillas de podar. Sus corazones se satisfacían aceptando como regalos lo que el sol y las lluvias daban y a la tierra producía sin ser solicitada.

No sabían todavía cómo conseguir la ayuda del fuego o hacer uso de las pieles o vestir sus cuerpos con los trofeos de la caza. Vivían en matorrales, en cuevas y en bosques... Gracias al vigor de sus brazos y piernas cazaban las bestias arrojándoles piedras y esgrimiendo temibles mazas.

Así como pasó el tiempo... empezaron a construir chozas y a usar pieles y el fuego. Macho y hembra aprendieron a vivir en uniones estables y a cuidar juntos de su progenie... Entonces los vecinos comenzaron a formar alianzas mutuas, deseando no sufrir ni infligir violencia entre ellos... Por lo que respecta a los varios sonidos del lenguaje hablado, fue la naturaleza la que condujo a los hombres a pronunciarlos y la conveniencia la que dio una forma a los nombres de los objetos... Porque cada criatura tiene sentido de los propósitos para los cuales puede usar sus propios poderes.

Así como pasó el tiempo los hombres aprendieron a cambiar sus viejas maneras de vivir por medio del fuego y de otras invenciones, instruidos por aquéllos de sobresaliente habilidad y energía mental. Los reyes empezaron a fundar ciudades y establecieron fortalezas para su propia salvaguardia y refugio. Parcelaron los ganados y las tierras dándole a cada uno de acuerdo a su belleza, su vigor y su habilidad... Después vino la invención de la propiedad y el descubrimiento del oro que rápidamente robó su preeminencia al fuerte y al bello. Al hombre de gran riqueza no le falta compañía ni de cuerpos robustos ni de semblantes bellos.

En seguida llegamos al descubrimiento del cobre, del oro, del hierro, de la valiosa plata y del útil plomo. Esto ocurrió cuando el fuego en las altas montañas había consumido los grandes bosques. El incendio pudo haber empezado por una chispa del relámpago, por hombres... tentados por la fertilidad del lugar a extender sus ricos campos arados y convertir la selva en pastizales. O quizá querían matar las bestias del bosque y aprovechar sus despojos, porque la caza por medio del fuego y de los pozos se desarrolló antes de que se cercaran los valles con redes y se persiguiera la caza con perros... Aquí había un medio por el cual podían equiparse con armas, derribar los bosques, cortar los troncos y hacer tablas, y agujerearlas mediante taladros, punzones y berbiquíes.

Las primeras armas fueron manos, uñas y dientes. Después vinieron las piedras y las ramas arrancadas de los árboles, y el fuego y las lla-

mas... Entonces el hombre aprendió a usar el duro hierro y el cobre. En realidad el uso del cobre fue descubierto antes que el del hierro porque es más maleable y existe en mayor abundancia. Con cobre se labraba el suelo. Con cobre levantaron las olas de la guerra... Después, lentamente se impuso la espada de hierro; la hoz de bronce cayó en descrédito; el labrador empezó a hendir la tierra con hierro.

Por lo que respecta a la siembra y al injerto de las plantas, el primer modelo fue provisto por la misma creadora naturaleza. Se vio a las bayas y a las bellotas, yaciendo debajo de los árboles de donde caían, germinar en la estación debida. De la misma fuente los hombres aprendieron a injertar en las ramas y plantar renuevos en los campos. Luego intentaron un tipo de cultivo después de otro... Sobre los valles y los cerros extendieron sus viñedos risueños con las cintas gris azuladas de los olivos... Así la campiña tomó su aspecto presente.

Fueron el sol y la luna, los vigilantes del mundo... quienes enseñaron al hombre que las estaciones del año vuelven y que existe un patrón constante en las cosas y una secuencia continua. En este tiempo los hombres vivían ya rodeados de fortificaciones y cultivando una tierra parcelada y repartida. El mar estaba repleto de velas voladoras. Los poetas comenzaban a registrar la historia en canciones. Pero las letras eran todavía una invención reciente. En consecuencia nuestra edad no puede mirar más allá de lo que ocurrió en este periodo excepto en la medida en que sus restos pueden ser descubiertos por la razón.

Así encontramos que no sólo artes como la navegación y la agricultura, las murallas de las ciudades y las leyes, las armas, los caminos y el vestido, sino también sin excepción las amenidades y refinamientos de la vida, canciones, pinturas y estatuas bien labradas y pulidas, todo fue aprendido por el uso y la experiencia de la mente activa, así como el hombre fue caminando hacia adelante paso a paso. Así cada desarrollo particular es llevado gradualmente por el avance del tiempo y la razón lo trae a la luz del día. Los hombres ven cómo una idea detrás de otra toma forma en sus mentes hasta que por sus artes escalan las cumbres más altas. (Lucrecio, 1957: 199, 200, 202, 205, 209, 210, 211, 213, 215.)

Se observará que en Luerecio se encuentra ya la idea de los dos grandes ciclos o estadios de la evolución socioeconómica, el llamado natural o de los recolectores-cazadores y el reproductivo o agrícola-ganadero. Junto a este último Lucrecio considera justamente la fundación de las ciudades, la aparición de los reyes (del Estado), los orígenes de la verdadera estratificación social y los comienzos de la propiedad privada.

Su discusión sobre la metalurgia es notable. En forma correcta periodiza la aparición y el uso de los diversos metales en el Viejo Mundo (cobre, bronce, hierro), e indica algunas de sus consecuencias para la tecnología y el trabajo humano. Relaciona la extensión del hierro con el carácter belicoso de la época. Formula hipótesis que van a seguir en boga por siglos sobre el origen de la agricultura y del lenguaje. Al indicar la necesidad de analizar los restos del pasado, si deseamos saber lo que ocurría antes de la invención de las letras, nos coloca en los umbrales de la arqueología.

Lucrecio formula implícitamente una concepción de la cultura que no es en esencia distinta de la de Tylor el siglo XIX. Incluye en ella la agricultura, las leyes, las armas, los vestidos, la poesía, las artes plásticas, etcétera. En seguida dice que toda cultura ha sido inventada y aprendida por el hombre. Cierra su exposición con una afirmación de la idea del progreso, que hará que el hombre alcance las cumbres más altas.

¿De dónde procedía la información que permitió a Lucrecio llegar a conclusiones tan asombrosas? Parece indudable que tanto los griegos como los romanos conservaban todavía vivas las tradiciones y leyendas de su pasado no tan remoto. Recuérdese, por ejemplo, que Homero vivió en pleno periodo del hierro. Sin embargo, sus descripciones de las armas de los guerreros de la *Ilíada* se refieren siempre al bronce. Por otra parte, los contactos del mundo clásico con sus vecinos más atrasados (recuérdese los viajes de Herodoto) permitieron hacer reconstrucciones del pasado a base de comparaciones con otros pueblos. Sea como fuere, estamos frente a una gran hazaña intelectual.

Lucrecio, al igual que otros predecesores y contemporáneos, parece haber estado impresionado sobre todo por los problemas del cambio en su dimensión temporal e histórica. Hay que recordar que vivió en el siglo primero antes de Cristo. Es decir, en el periodo de las guerras civiles de Roma, que estaban desmoronando la República y abriendo el camino al primer Imperio realmente ecuménico de la historia occidental. El pesimismo personal de Lucrecio, materialista declarado que no creía en los dioses ni en la inmortalidad del alma, se ve atenuadc por la visión optimista del progreso de la sociedad humana. Esto contribuye a agregar modernidad a su pensamiento.

Casi mil quinientos años separan el hispanotunecino Jaldún del romano Lucrecio. Sin embargo, hay continuidad en los dos, ya que después de la desintegración del Imperio de Occidente, Bizancio y el Islam mantuvieron la tradición del pensamiento clásico. La obra de Jaldún, que vivió durante el siglo XIV, representa un puente quizá necesario entre el mundo greco-romano y la modernidad

europea. Más seguramente es un antecedente ignorado por mucho tiempo de las grandes teorías evolucionistas europeas de los siglos XVIII y XIX.

Toynbee calificó la obra de Jaldún, el *Mucaddimah* o *Prolegómenos a la historia,* como "la más grande en su clase que haya producido cualquier tiempo o lugar". Ha sido comparada con la *Ciencia nueva* de Vico, la filosofía de la historia de Hegel y aún con el materialismo histórico de Marx. A veces se han atribuido algunos de estos estrechos paralelismos a la excesiva modernización del lenguaje de Jaldún practicada por sus traductores a las lenguas europeas.

Jaldún explica de esta manera el contenido y el cometido de la historia:

> La historia es el registro de la sociedad humana o civilización mundial; de los cambios que tienen lugar en la naturaleza de la sociedad... de las diferentes actividades y ocupaciones de los hombres, sea para ganar su subsistencia o dedicados a las diferentes ciencias y artesanías; en general, es el registro de todas las transformaciones que ocurren en la sociedad en virtud de su propia naturaleza. (Jaldún, 1977: 41.)

El error más importante que se puede cometer, escribe Jaldún, es ignorar

> ...las leyes que rigen las transformaciones de la sociedad humana, ya que cada cosa, sea un objeto o una acción, está sujeta a una ley que gobierna tanto su naturaleza como los cambios que se producen en ella. (Jaldún, 1977: 42.)

Otra fuente de errores

> ...es la ignorancia de las transformaciones que ocurren en la condición de las épocas y de los pueblos... Tales cambios ocurren a veces en forma tan imperceptible y tardan tanto en manifestarse con claridad, que resulta difícil discernirlos y observarlos... Sin embargo, las condiciones del mundo y de las naciones, sus costumbres y ocupaciones, no permanecen en un estado invariable o en un patrón estable, sino que sufren transformaciones y pasan de una condición a otra... Este cambio gradual, que incrementa las diferencias, continúa hasta producir una disimilaridad completa. (Jaldún, 1977: 42.)

La historia, vista de esta manera, puede convertirse en una verdadera ciencia.

> Esta ciencia nueva es, como las demás ciencias, autónoma: tiene su propio objeto de estudio, o sea la sociedad humana, y sus propios problemas, o sea el fenómeno social y las transformaciones que se suceden en la naturaleza de la sociedad... (Jaldún, 1977: 45.)

Jaldún niega que las diferencias entre las sociedades se deban a la diversidad de supuestas esencias humanas.

> Se llega incluso a creer que existen diferencias entre ellos y nosotros (los árabes del este y del oeste) en lo que se refiere a la esencia humana... No es así... Las diferencias entre orientales y occidentales son culturales y derivan de las capacidades intelectuales adquiridas por aquéllos que practican las artes y los oficios. La gente civilizada de las ciudades sigue ciertas normas en sus maneras de vivir, en sus casas y construcciones, en los asuntos religiosos y mundanos, y en general en todas sus costumbres y transacciones. Estas normas, que regulan toda su conducta y sus acciones, parecen constituir límites impasables. Pero de hecho son convenciones establecidas por el hombre y transmitidas de generación en generación. (Jaldún, 1977: 263, 264.)

Jaldún traza un esquema del paso y de los contrastes entre el nomadismo y el sedentarismo, así como de la aparición de las ciudades y del Estado. Atribuye estos procesos a la división del trabajo social, a la especialización y a la necesidad de cooperación, de una manera que está claramente relacionada con las ideas de Platón.

> Un estado —escribe— es inconcebible sin una sociedad, y una sociedad sin estado resulta imposible... En consecuencia, surge alguna forma de organización política, sea teocrática o monárquica... (Jaldún, 1977: 273.)

Los autores españoles de los Siglos de Oro, de los cuales el padre Acosta es un ejemplo, vivieron en un mundo y en una coyuntura histórica muy distintos a Lucrecio y Jaldún. O sea, en la era de los grandes viajes y descubrimientos geográficos, cuando los europeos se arrancaron súbitamente de su pequeño mundo medieval y se colocaron frente a la infinita variedad de las culturas y sociedades de la humanidad entera.

No quiero decir que no continuaran preocupados por los problemas del cambio histórico, como puede verse en la obra del padre Mariana en la que se encuentran influencias y ecos de Lucrecio. Sin embargo, la cuestión de los orígenes y del desarrollo fue desplazada a un segundo plano. La idea grecolatina del progreso de la humanidad, aunque no enteramente eliminada del campo intelectual, fue reemplazada por la idea judeo-cristiana de la salvación individual.

El interés dominante de los autores españoles no fue tanto el problema del cambio sociocultural histórico, como el problema de la diversidad sociocultural en el mundo recién descubierto y explora-

do. La cuestión se complicaba por la creencia cristiana en la unidad esencial de la humanidad y en la existencia de una comunidad humana, ideas que habían sido ajenas al mundo clásico.

La diversidad sociocultural ante la que se encontraban tenía que ser explicada dentro de la concepción de la unidad humana. El griego y el romano del mundo clásico habían denominado bárbaros a los que pertenecían a culturas extrañas. Si bien no llegaron a negarles enteramente cualidad humana, los consideraban en la práctica como pertenecientes a un género distinto. Los autores españoles del siglo XVI y XVII tenían que partir del principio radical de que el "bárbaro" era su semejante, otro descendiente de Adán. Consecuentemente, su cultura y su sociedad debían ser explicadas, por extrañas y ajenas que parecieran, en términos de la obra de seres igualmente dotados de razón.

A esta conclusión no se llegó sin graves y acerbas disputas que aún persisten en algunas partes del mundo contemporáneo. La más significativa de estas discusiones fue la que tuvo lugar a propósito del indio americano. Hubo tentativas de negarle racionalidad en diversos grados, ya que no humanidad, como puede verse en la famosa polémica alrededor de las tesis de Ginés de Sepúlveda y en las discusiones de Fray Domingo de Betanzos. Los defensores de la racionalidad del indio americano encontraron sólidos argumentos en los estudios etnográficos de misioneros como Sahagún, Acosta, Durán, Motolinia, Torquemada, Mendieta. La causa del indio fue tomada por teólogos y tratadistas tan sobresalientes como Vitoria, Suárez, Soto, Molina, Las Casas y muchos otros.

Los autores de los Siglos de Oro no produjeron grandes síntesis histórico-evolucionistas al estilo de Lucrecio y Jaldún y más tarde de Juan Bautista Vico. Su actividad se desarrolló, en cambio, sobre dos planos estrechamente interrelacionados. El primero fue el de la obra etnográfica y etnológica, en la cual descollaron hasta el punto de ser considerados como los padres de la moderna antropología. El segundo plano consistió en el desarrollo y elaboración de la doctrina del derecho natural, anticipando ideas tan modernas como la del relativismo cultural y el principio de la convivencia respetuosa de sociedades y culturas distintas.

El trabajo etnográfico y etnológico mostró que el protagonista de las culturas americanas no sólo era racional y por tanto miembro de la comunidad humana, sino además que las creaciones de su propio genio, aunque diferentes, eran comparables a las del hombre occidental.

Los tratadistas del derecho natural, particularmente el padre Vitoria desde su cátedra en la Universidad de Salamanca, tradujeron los hallazgos de los etnógrafos a una verdadera antropología cuya única dificultad de lectura es su lenguaje de época y de escuela filosófica. Su tesis principal, que tendría profundas repercusiones en la historia de América y del mundo, defendía el principio de la libertad del hombre a vivir y seguir viviendo de acuerdo a las normas de su propia sociedad y de su cultura, respetando las diferencias y sin tomar en cuenta las razas.

Para ejemplificar la actitud etnográfica y etnológica de los autores españoles utilizaré unas referencias del padre Acosta, un jesuita que vivió largos años en Perú y en México en la segunda mitad del siglo XVI. Tomando el problema del poblamiento de América, y en consecuencia el del origen del indio americano, escribe Acosta en su obra *Historia natural y moral de las Indias.*

> Ahora es tiempo de responder a los que dicen que no hay antípodas y que no pueden habitar esta región en que vivimos... Y pues por una parte sabemos de cierto que ha muchos siglos que hay hombres en estas partes, y por otra, no podemos negar lo que la Divina Escritura claramente enseña, de haber procedido todos los hombres de un primer hombre, quedamos sin duda obligados a confesar que pasaron acá los hombres de allá de Europa o de Asia o de Africa, pero el cómo y el por qué camino vinieron todavía lo inquirimos y deseamos saber...
>
> Porque no se trata qué es lo que pudo hacer Dios, sino qué es conforme a razón y al orden y estilo de las cosas humanas... Cosa cierta es que vinieron los primeros indios por una de tres maneras a la tierra del Perú. Porque o vinieron por mar, o por acaso o por determinación suya; digo acaso, echados con alguna gran fuerza de la tempestad... digo por determinación, que pretendiesen navegar e inquirir nuevas tierras. (Acosta, 1940: 61, 62.)

Hay en esta cita dos elementos a subrayar. Uno consiste en la aceptación completa de la unidad del género humano por recurso a las Escrituras. Una vez declarado esto, el segundo elemento consiste en eliminar de la consideración los factores de orden sobrenatural, para buscar las explicaciones de acuerdo a razón, orden y estilo de las cosas humanas. Es el hombre de ciencia quien sigue escribiendo para establecer el problema del poblamiento de América en términos absolutamente modernos. Acosta rechaza la hipótesis del viaje marítimo, aunque no desdeña la posibilidad de accidentales llegadas por mar, y se decide por la alternativa de las migraciones por tierra.

> ¿De qué manera pudieron ir de un mundo al otro?... Es para mi una gran conjetura para pensar que el nuevo orbe que llamamos Indias no está del todo diviso y apartado del otro

orbe... Tengo para mi días ha que la una tierra y la otra en alguna parte se juntan y continúan o a lo menos se avecinan y allegan mucho. Hasta ahora a lo menos no hay certidumbre de lo contrario, porque el polo Artico que llaman Norte no está descubierta y sabida toda la longitud de la tierra, y no faltan muchos que afirman que sobre la Florida corre la tierra larguísimamente al Septentrión... Otros añaden que ha habido nao que navegando por allí relató haber visto los Bacalaos correr hasta los fines casi de Europa; pues ya sobre el cabo Mendocino en la mar del sur tampoco se sabe hasta dónde corre la tierra.

Así que no hay razón en contrario ni experiencia que deshaga mi imaginación u opinión de que toda la tierra se junta y continúa en alguna parte; a lo menos se allega mucho. Si esto es verdad como en efecto me lo parece, fácil respuesta tiene la duda tan difícil que habíamos propuesto, cómo pasaron a las Indias los primeros pobladores de ellas, porque se ha de decir que pasaron no tanto navegando por mar como caminando por tierra. Y ese camino lo hicieron muy sin pensar, mudando sitios y tierras su poco a poco, y unos poblando las ya halladas, otros buscando otras de nuevo, vinieron por discurso de tiempo a henchir las tierras de Indias de tantas naciones y gentes y lenguas.

El lugar exacto donde las tierras se allegan, o sea el estrecho de Bering, tardó todavía casi dos siglos en ser descubierto. Hoy podemos documentar mejor la hipótesis del padre Acosta sobre el poblamiento, pero difícilmente modificarla en lo esencial. Después de estas notables interpretaciones, Acosta arremete contra la leyenda de la Atlántida como lugar de origen del indio americano, lo mismo que contra la idea de que se trataba de las tribus perdidas de Israel. Para denegar la idea, todavía tan clara el siglo pasado a Lord Kingsborough y a los creyentes mormones de nuestro siglo, recurre a una técnica etnológica considerada casi siempre como contemporánea; o sea, la comparación de rasgos culturales.

Escribe así:

...que procedan los indios de linaje de judíos el vulgo tiene por indicio cierto el ser medrosos y decaídos, muy ceremoniáticos y agudos y mentirosos. Demás deso dicen que su hábito parece el propio que usaban los judíos, porque usan de una túnica o camiseta y de un manto rodeado encima, traen los pies descalzos o su calzado es unas suelas asidas por arriba, que ellos llaman ojotas...

Más todas estas conjeturas son muy livianas... Sabemos que los hebreos usaron letras. En los indios no hay rastro de ellas; los otros eran muy amigos del dinero: éstos no se les da cosa. Los judíos, si se vieran no estar circuncidados no se tuvieran por judíos. Los indios poco ni mucho no se retajan ni han dado jamás en esa ceremonia... Más ¿qué tiene que ver siendo los judíos tan amigos de conservar su lengua y antigüedad, y tanto que en todas partes del mundo que hoy viven se diferencian de todos los demás, que en solas las Indias a ellos se les haya olvidado su linaje, su ley, sus ceremonias, su Mesías, y finalmente todo su judaísmo?

Lo que dicen de ser los indios medrosos y supersticiosos y agudos y mentirosos; cuanto a lo primero... hay naciones de indios bravísimos y atrevidísimos; hay las muy botas y groseras de ingenio. De ceremonia y supersticiones siempre los gentiles fueron amigos. El traje de sus vestidos, la causa porque el que se refiere es por ser el más sencillo y natural del mundo, que apenas tiene artificios y así fue común antiguamente no sólo a hebreos sino a otras muchas naciones. (Acosta, 1940: 87, 88.)

Finalmente el padre Acosta reitera y hace aún más explícitas sus conclusiones.

Podemos colegir de todo el discurso arriba hecho que el linaje de los hombres se vino pasando poco a poco hasta llegar al Nuevo Orbe, ayudando a esto la continuidad o vecindad de las tierras y a tiempos alguna navegación, y que este fue el orden de venir y no hacer armada de propósito ni suceder algún grande naufragio, aunque también pudo haber en parte algo de esto...

Mas al fin, en lo que me resumo es que al continuarse la tierra de Indias con esas otras del mundo, a lo menos estar muy cercanas, ha sido la más principal y más verdadera razón de poblarse las Indias; y tengo para mi que el Nuevo Orbe e Indias Occidentales no ha muchos millares de años que las habitan hombres, y que los primeros que entraron en ellas más eran hombres salvajes y cazadores que no gente de república y pulida; y que aquellos aportaron al Nuevo Mundo por haberse perdido de su tierra o por hallarse estrechos y necesitados de buscar nueva tierra, y que hallándola comenzaron poco a poco a poblarla, no teniendo más ley que un poco de luz natural, y esa muy oscurecida, y cuando mucho algunas costumbres que les quedaron de su patria primera. (Acosta, 1940: 89, 90.)

Puede uno preguntar, como en el caso de Lucrecio, de dónde procedía la información del padre Acosta, y si todo era pura especulación más o menos razonable. Me parece evidente que su discusión se basa en los hechos conocidos en su tiempo, en deducciones rigurosamente extraidas de ellos y en hipótesis razonablemente formuladas y fundamentadas.

Sin entrar a examinar las fuentes de Acosta, hay a primera vista elementos significativos, como es su

conocimiento de la geografía del Hemisferio; su relación con Hernández de Avilés, descubridor de la costa oriental de Norteamérica y fundador de San Agustín en la Florida; su conocimiento y conexiones con el Oriente, etcétera. No estamos frente a una especulación atrevida, sino ante hipótesis, producto de una alta mentalidad científica y de un superior conocimiento.

Otra parte importante de la obra del padre Acosta está dedicada al problema de la racionalidad del indio americano y de su cultura. Para demostrarla recurre sobre todo a la descripción y análisis de las civilizaciones más altas de Perú y Mesoamérica, exponiendo su plan de la siguiente manera.

> Habiendo tratado lo que toca a la religión que usaban los indios, pretendo en este libro escribir de sus costumbres y policía y gobierno, para dos fines. El uno, deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos como de gente bruta y bestial y sin entendimiento, o tan corto que apenas merece ese nombre. Del cual engaño se sigue hacerles muchos y muy notables agravios... Que es tan vulgar y tan pernicioso engaño, como saben bien los que con algún celo y consideración han andado entre ellos...
>
> Esta tan perjudicial opinión no veo medio con que pueda mejor deshacerse que con dar a entender el orden y modo de proceder que estos tenían cuando vivían en su ley; en la cual, aunque tenían muchas cosas de bárbaros y sin fundamento, pero había también otras muchas dignas de admiración, por las cuales se deja bien comprender que tienen natural capacidad... y aún en gran parte hacen ventaja a muchas de nuestras repúblicas...
>
> Y en las más sabias repúblicas, como fueron la romana y la ateniense, vemos ignorancias dignas de risa, que cierto si las repúblicas de los mexicanos y de los incas se refirieran en tiempo de romanos o griegos fueran sus leyes y su gobierno estimado... Los hombres más curiosos y sabios que han penetrado y alcanzado sus secretos, su estilo y gobierno antiguo, muy de otra suerte lo juzgan, maravillándose que hubiese tanto orden y razón entre ellos...
>
> El otro fin que puede conseguirse con la noticia de las leyes y costumbres y policía de los indios, es ayudarlos y regirlos por ellas mismas, pues en lo que no contradicen la ley de Cristo... deben ser gobernados conforme a sus fueros, que son como sus leyes municipales, por cuya ignorancia se han cometido yerros de no poca importancia, no sabiendo los que juzgan ni los que rigen por dónde han de juzgar y regir a sus súbditos. (Acosta, 1940: 61-62 ss.)

No quiero abandonar el ejemplo del padre Acosta, que debe considerarse como uno muy brillante entre muchos de la actitud etnológica de los autores españoles de aquel tiempo, sin hacer referencia a su influencia en Europa y en España en particular. Suele decirse con demasiada frecuencia y ligereza que la obra de los etnógrafos de América de los siglos XVI y XVII no ha ejercido influencia en la historia y desarrollo de las ciencias antropológicas. En otras palabras, que se les ignoraba entonces como se les sigue ignorando, por lo general, en las historias confeccionadas en los países anglosajones.

Según Edmundo O'Gorman, en su excelente introducción a la edición de la *Historia cultural y moral de las Indias* por el padre Acosta, la obra conoció las siguientes ediciones en español: Sevilla en 1590; Barcelona en 1591; Sevilla en 1591 (dudosa); Madrid en 1608; reimpresión en Madrid en 1610 (dudosa); Madrid en 1752 (dudosa); Madrid en 1792 y 1894. En 1596, seis años después de la primera edición española, se publica en italiano en Venecia. En 1598, 1606, 1661 aparecen ediciones en Francia. En alemán se publica en 1598, 1605 y en 1617. En inglés en 1604. En holandés en 1598. En latín, todavía la lengua universal culta, aparece en una colección de crónicas y descripciones de las Indias orientales y occidentales que se publica desde 1590 a 1634.

No veo cómo la obra de Acosta, al igual que las de otros muchos estudiosos de la cultura de América, no pudiera ejercer una profunda influencia sobre el pensamiento europeo en general y en particular sobre el desarrollo de la antropología. Por otra parte, la influencia en España misma fue muy notable, particularmente en la determinación de la política a seguir con la población indígena de América y de otros lugares del mundo.

Los autores españoles añadieron al interés por la evolución histórica, el interés por la diversidad de las culturas y las sociedades humanas. De esta manera quedaba casi completo el campo temático de la etnología. Es decir, por un lado, las grandes reconstrucciones de la evolución de las culturas y las sociedades en su dimensión temporal, que recibimos como herencia intelectual de la antigüedad clásica. Por otro lado, el planteamiento de los grandes problemas de la diversidad social y cultural y de la unidad del género humano, que recibimos como herencia intelectual de los Siglos de Oro hispánicos (véase el volumen *Los precursores* de mi *Historia de la etnología*).

# 6. El evolucionismo moderno: Vico y Hegel

Me he referido a las dos grandes tradiciones intelectuales que vinieron a integrarse en la teoría etnológica. Por una parte, la tradición del evolucionismo combinado con la idea del progreso, que ejemplifico en Lucrecio y Jaldún. Por otra parte, la tradición etnográfica de los Siglos de Oro hispánicos, con su preocupación por el problema de la diversidad sociocultural dentro de la unidad humana, que ejemplifico en el padre Acosta.

Estas dos tradiciones, aunque no necesariamente opuestas, no llegan a encontrarse sino hasta fines del siglo XVII. Faltaba a los grecoromanos la clara concepción de que las demás culturas y civilizaciones representan líneas individuales de evolución distintas de la suya propia, pero que están dotadas de las mismas o parecidas cualidades dinámicas y potencialidades para el progreso.

Faltaba a los españoles, ya que no el concepto de la unidad humana, la idea de la unidad global del desarrollo cultural. Preocupados como estaban por la cuestión de la salvación individual, poco se detuvieron en la idea del progreso como expresión de la evolución de las distintas formas sociales y culturales.

Corresponde a Juan Bautista Vico la realización de la tarea de unir estas dos corrientes intelectuales en una primera gran síntesis, que pretende abarcar la historia entera de la humanidad en todas sus formas individuales. Trata Vico de discernir en esta historia las tendencias, las regularidades y aún las leyes de su propio desarrollo. Vico buscó la razón y el orden interno tanto de la evolución como de la diversidad y naturaleza común de las formaciones socioculturales.

Para llegar a semejante síntesis Vico tuvo que hacer converger la historia, concebida como proceso de desarrollo de múltiples formas individuales, con las ciencias sociales concretas todavía en estado rudimentario. En ello veía claramente el fundamento de una verdadera ciencia de la humanidad, a la que llamó con el título de su obra principal: la Ciencia Nueva (*Principi di Scienza Nuova. D'intorno alla comune natura delle nazioni.*)

He aquí cómo formula Vico la naturaleza y el cometido de la nueva ciencia:

> Esta ciencia contiene, al mismo tiempo, una historia ideal eterna sobre cuyo plano evoluciona en el tiempo la historia particular de todos los pueblos; para ello, es preciso partir de los orígenes de las sociedades, seguirlas en sus progresos, sus periodos de estancamiento, su decadencia y su fin. (Vico, 1953: 110.)

Juan Bautista Vico nació y vivió en Nápoles, entonces parte de la Corona Española, entre 1688 y 1744. Su juventud parece dominada por la filosofía materialista greco-romana, particularmente Epicuro, Demócrito y Lucrecio. Formó parte de un círculo de jóvenes acusados de sostener ideas peligrosas para su época. Leyó a Lucrecio con intenso interés e incluso compuso poemas y canciones influidas por el poeta naturalista romano. Muestra de esta influencia se encuentra a cada momento en su Ciencia Nueva.

Vico estudió con los jesuitas. Tuvo entre sus profesores a varios españoles y portugueses, que le transmitieron tanto las posiciones de los tratadistas del derecho natural como su interés por la etnografía de las culturas no-occidentales. Estudió la metafísica del padre Suárez, a quien he mencionado como uno de los autores de los Siglos de Oro más influidos por la experiencia americana. Abundantes evidencias de esta influencia americana se encuentran en la *Ciencia Nueva,* incluyendo referencias al padre Acosta.

La tercera influencia dominante que encontramos en Vico es la de Bacon. Vico dice que su propia tentativa no es otra que aplicar al mundo civil y humano, que para él es el mundo social e histórico, los mismos métodos que Bacon propone aplicar al estudio de las cosas naturales. Para ello

Vico tiene que ignorar las interpretaciones providencialistas de la historia, en una forma semejante a la de Acosta. Es decir, estudiando los fenómenos "conforme a razón y al orden y estilo de las cosas humanas".

Vico también estuvo influido en forma negativa, o más bien polémica, por Descartes. En su obra se encuentra una oposición constante a la idea cartesiana de que la base del conocimiento cierto está dada por las "ideas claras y distintas". Para Vico esta concepción es errónea. La verdadera evidencia está constituida por la conversión de la verdad en hecho. O sea, por la misma actividad humana, por el quehacer del hombre.

La influencia de la *Ciencia Nueva* de Vico se extiende tanto como remotas y diversas son las fuentes de la formación de su propio pensamiento. Hegel y toda su escuela, incluyendo Marx, Michelet y Dilthey, resultan inexplicables sin su antecedente. Los estudios de derecho comparado, incluyendo los que contribuyen a dar origen a la antropología moderna (Bachofen, Maine, Morgan) proceden directa o indirectamente de Vico.

Los grandes eruditos sobre la antigüedad clásica, particularmente Niebuhr y Mommsen, tienen con él deudas particulares, lo mismo que Grimm y sus reconstrucciones históricas a base de la etimología, Fustel de Coulanges y sus estudios de la ciudad antigua y del feudalismo, y muchos de los portavoces de la Ilustración francesa del XVIII.

Asunto muy diferente es el que estas influencias fueran reconocidas por muchos autores, incluso cuando a veces llegaron al borde del plagio intelectual. Vico sigue ignorado por numerosos historiadores, particularmente los de las ciencias antropológicas. En el fondo es un problema semejante al del persistente desconocimiento de los etnógrafos hispanoamericanos de los siglos XVI y XVII.

La metodología que utiliza Vico para proceder en su estudio de la ciencia nueva, una vez que ha expuesto el propósito de ella, parte de una idea sorprendente del conocimiento posible. Dice así:

> "El mundo civil" (que para Vico es el mundo histórico y social) es ciertamente la obra del hombre, y en consecuencia se puede y se debe descubrir los principios en las modificaciones de su inteligencia misma. Quién reflexione sobre esta cuestión no podrá dejar de sorprenderse de que los filósofos que han emprendido el estudio del mundo físico –que sólo Dios que es el autor puede conocer– hayan desdeñado el mundo civil de las naciones, que los hombres pueden conocer porque lo han hecho. Esto proviene de una enfermedad de nuestro espíritu; enterrado en su envoltura corporal se ve obligado a considerar las cosas materiales, mientras le cuesta un gran esfuerzo comprenderse a sí mismo. De la misma manera el ojo que ve todos los objetos necesita sin embargo de un espejo para verse a sí mismo. (Vico, 1953: 101.)

¿Cómo se puede conocer este mundo creado por el hombre? Según Vico utilizando dos instrumentos principales. Primero, el conjunto de métodos que los científicos naturales están empleando con tanto éxito. Pero Vico quiere usarlos de una manera especial.

> Para descubrir la naturaleza de las cosas humanas esta ciencia (nueva) procede al análisis minucioso del pensamiento humano relativo a las necesidades y exigencias de la vida social (Vico, 1953: 109.)

Ejemplifica cómo puede hacerse esto en el caso de las religiones primitivas:

> Gracias a los principios de este arte crítico, se estudiarán las épocas bien determinadas y las circunstancias particulares –estas mismas determinadas por las exigencias y las necesidades sentidas por los hombres del mundo pagano– en las cuales los hombres forjaron sus espantables religiones e imaginaron progresivamente a sus dioses. (Vico, 1953: 5.)

Porque, agrega en otro lugar, "el orden de las ideas procede según el orden de las cosas". (Vico, 1953: 82.)

El segundo instrumento metodológico se basa en su teoría del *verum-factum*, o sea, que lo verdadero (es decir, el conocimiento cierto) es aquéllo que puede ser convertido en hecho (es decir, transformado en realidad).

En otras palabras, el desarrollo de la historia es racional porque así se ha producido, así ha ocurrido. Más importante todavía, en último análisis, la única prueba posible de nuestro conocimiento consiste en llevarlo a la práctica. El quehacer del hombre en el mundo que está siendo constantemente creado por su actividad (el mundo civil en la terminología viquiana) está incesantemente probando la verdad convirtiéndola en hecho.

Hegel tomará esta idea y la expresará un siglo más tarde diciendo que todo lo racional es real. Marx hará lo mismo, escribiendo que los hombres son los que hacen su propia historia pero en condiciones determinadas por una serie de factores. A pesar de todo, parece preferible todavía la vieja formulación de Vico:

> Quien medita sobre el tema de esta [Nueva] Ciencia no hace más que contarse a sí mismo esta historia ideal eterna de la que es autor...

ya que no podría existir una historia más cierta que aquella que crea las cosas.

La deuda de la antropología con Vico es muy concreta y amplia. Precede a todos en el uso de la filología como una herramienta de la investigación histórica y etnográfica.

> Los orígenes de los términos indígenas deben distinguirse de las palabras cuyo origen es indudablemente extranjero. La importancia de la diferencia es la siguiente: la etimología de las lenguas indígenas consiste en una historia de las cosas que las palabras designan y cuya formación obedece al orden natural de las ideas según las cuales primero no hubo más que bosques, después campos cultivados y chozas; en seguida aparecieron las pequeñas viviendas y las casas de campo, después las ciudades y en fin las academias y los filósofos (orden que en su progreso las lenguas tuvieron que seguir desde sus primeros orígenes). (Vico, 1953: 13-14.)
>
> En cuanto a la etimología de las (palabras extranjeras) el problema se reduce a una historia de los términos que unas lenguas han recibido de otras.

Agrega en otro lugar: "Las lenguas vulgares son los testimonios más profundos de las antiguas costumbres en uso en la época en que estas lenguas se formaron." (Vico, 1953: 67.)

Vico abre el camino para la utilización de los mitos y leyendas como fuentes históricas. Es decir, no sólo como una expresión simbólica de hechos reales, sino sobre todo como expresiones de ideas, creencias, actitudes.

> Las fábulas relativas a los dioses constituyen la historia de las épocas en que los hombres... estimaban que todas las cosas necesarias y útiles al género humano eran divinidades; esta poesía fue la obra de los pueblos primitivos, esos pueblos de poetas teólogos que se nos dice que fundaron las naciones con sus fábulas de dioses. (Vico, 1953: 5).

Sostiene la historicidad del derecho y aborda el estudio comparado de los diversos usos y costumbres de los pueblos. "Sólo los hombres miopes relacionaban el derecho a los términos exclusivos de ley". Extiende el campo de las investigaciones comparadas a la literatura, a la religión y al complejo total de la cultura.

Recomienda vigorosamente contra las actitudes que llamaríamos etnocentristas:

> Constituye otra característica... que manifiestan los hombres, el que cuando no pueden hacerse idea de las cosas distantes y desconocidas las juzgan según las cosas presentes y bien conocidas.

Agrega:

> Los hombres interpretan naturalmente las cosas dudosas y oscuras que les conciernen según su propia naturaleza y por consecuencia según las pasiones y las maneras de vivir que se desprenden de esta naturaleza. (Vico, 1953: 62.)

Advierte contra el uso imprudente de las fuentes escritas tardías para reconstruir las culturas antiguas. Encuentra preferible dedicarse al estudio de los monumentos en ruinas, de las monedas y de otros vestigios materiales, así como practicar excavaciones. Expresa una teoría sobre las llamadas supervivencias culturales, al indicar la conveniencia en el estudio de las costumbres de concentrar la atención en las capas populares y particularmente en los campesinos, dado su carácter conservador.

Reconoce la existencia del paralelismo cultural, diciendo que los egipcios "ignoraban... que ideas uniformes sobre los dioses y héroes habían podido nacer separadamente en pueblos que no sabían nada unos de otros". Afirma que el derecho natural de gentes tiene su fuente en las costumbres de las naciones cuya conformidad mutua [semejanza] se explica por un sentido común uniforme [general] y no supone... que unos hayan tomado el ejemplo de otros". La noción del relativismo de las culturas está implícita en sus afirmaciones:

> Las propiedades esenciales de las cosas resultan de las circunstancias en que nacen. La naturaleza de las cosas no es otra que su aparición en un momento y en unas circunstancias bien determinadas; en tanto que persiste esta determinación, las cosas se originan de la misma manera y no de otra. (Vico, 1953: 66.)

Vico no llegó a formular con claridad el principio dialéctico que luego Hegel desarrolló con amplitud y Marx convirtió en la teoría de la lucha de clases. Pero la idea central y aún ciertas manifestaciones sorprendentes están en la *Ciencia Nueva:*

> ...las rivalidades que, en las ciudades, oponen entre sí a los diversos órdenes [clases] con vistas a la obtención de la igualdad de derechos, son para las repúblicas el más potente medio de desarrollo. (Vico, 1953: 89.)

La curiosidad es propia del hombre.

Es así como los tribunos de la plebe que habían sido creados con el fin de defender la libertad natural, adquirieron progresivamente los derechos a la libertad civil; en cuanto al censo insti-

> tuido por Servio Tulio, se tomó la decisión de que los plebeyos no debían pagarlo a los nobles sino al tesoro público. . . esta decisión transformó el censo, que dejó así de ser el fundamento de la libertad de los señores para convertirse en el de la libertad popular. (Vico, 1953: 57.)
>
> Frente a las reivindicaciones agrarias que provocan desórdenes como los que acabamos de ver, los padres (cabezas de linajes) tuvieron, para resistir a la masa de los "famuli" (siervos) sublevados contra ellos, que reunirse y agruparse en los primeros órdenes de senados reinantes –formados por los jefes de familias– bajo la autoridad de algunos jefes que se convirtieron en reyes de las ciudades. (Vico, 1953: 14.)

En cuanto a la reconstrucción histórica concreta, la *Ciencia Nueva* sufre de la falta de información adecuada, característica de la época. Sin embargo, Vico realiza otro gran servicio arremetiendo contra el mito renacentista de la Edad de Oro en el pasado. Siguiendo a Lucrecio propone llamarla más bien la Edad Bestial, porque los hombres vagaban errantes como bestias por los bosques. La historia es esencialmente progreso a partir de tales comienzos, y no degeneración o retrogresión.

Vico, como también Marx, divide la evolución total de la humanidad en dos etapas, la prehistoria y la historia, separadas por la invención de la escritura, la agricultura y las ciudades. La prehistoria la subdivide en doce periodos simbolizados cada uno por una divinidad de la mitología grecoromana (Júpiter, Mercurio, Venus, Marte, etc.) de acuerdo a ciertas características que atribuye al periodo (el patriciado, el comercio, el matrimonio, la guerra, etc.). Lo importante no es su periodización y caracterización de las épocas, sino el hecho de que aborda la historia como el estudio de un proceso de desarrollo de las instituciones sociales.

A medida que Vico se aproxima a los periodos más documentados, sus reconstrucciones mejoran. Su interpretación de la evolución de las sociedades de tipo igualitario, aunque basada principalmente en Grecia y Roma, sigue siendo válida en términos generales. Vico postula la existencia inicial de linajes dominados por los patriarcas. Con la división y reparto de las tierras cultivadas aparece la propiedad privada y más tarde las ciudades. La vieja sociedad igualitaria se estratifica entre las gentes aristocráticas y los "famuli", siervos que carecen de propiedad, de derechos políticos y aún de derechos civiles.

La necesidad de mantener el control de los siervos, eventualmente convertidos en los plebeyos de las sociedades europeas del Mediterráneo, y de enfrentarse a las rebeliones agrarias, origina el estado-ciudad constituido por el patriciado. Sin embargo, con el tiempo los plebeyos fuerzan a hacer reconocer algunos de sus derechos. Aparece entonces la verdadera esclavitud, las verdaderas clases y la ciudad-estado se convierte en monarquía; más tarde aún en imperio. La desintegración del imperio conduce al feudalismo y a un nuevo ciclo de patriciado-servidumbre-ciudad-estado, que inicia un nuevo proceso de luchas (la Edad Media), que culminan en las nuevas monarquías europeas (el absolutismo de los siglos XVI, XVII y XVIII).

Esta concepción característica de Vico del "eterno retorno" ha hecho pensar que para él la historia estaba constituida por una serie de grandes ciclos que se repetían incesantemente. La idea del desarrollo circular, como opuesta a la verdadera evolución, fue tomada por algunos pensadores del siglo XIX, particularmente Nietzsche. Nada está más lejos del verdadero pensamiento de Vico, para quien la historia es un verdadero progreso y la repetición de los ciclos se produce cada vez en un nivel superior al anterior. En otras palabras, para Vico el desarrollo no se manifiesta en forma de círculo, sino más bien de una espiral. Esto es lo que da la extraña impresión de que la historia se está repitiendo a sí misma.

La gran aportación de Hegel, un siglo después de Vico, consiste en la elaboración del principio que mueve y dinamiza el proceso de la evolución. Antes de él no se encuentra claramente formulado cuál pueda ser el principio o principios que expliquen la evolución. Eliminada, al menos como asunto de consideración científica, la intervención sobrenatural o providencial en la historia, los procesos deben ser explicados por razones inmanentes. O sea, por causas que deben encontrarse dentro de la estructura y el funcionamiento propio de las sociedades.

Este principio, que por medio de Hegel se incorpora a la etnología completando su cuadro general teórico, es la dialéctica. Podría irse lejos y a muchos lugares buscando antecedentes de la dialéctica hegeliana: a creencias religiosas muy antiguas y casi universales; al maniqueísmo; al arte griego de llegar a la verdad por medio del diálogo polémico; al mismo Vico. Nuestro propósito es más modesto: se trata de discutir sucintamente cuál pueda ser la significación de la dialéctica hegeliana en la teoría etnológica.

La concepción hegeliana de la dialéctica está dispersa y expresada de maneras distintas, todas ellas significativas en la totalidad de su obra. Es decir, no sólo en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* sino también en la *Lógica* y en la *Fenomenología del espíritu.* El método dialéctico mismo está usado en sus obras como instrumento de análisis y exposición. Creo sin embargo, que nuestro propósito de indicar el papel de la dialéctica en la teoría etnológica puede cumplirse sin

llegar en las oscuras profundidades del lenguaje y del sistema conceptual hegeliano.

Se ha dicho que si Vico anuncia la Revolución francesa, o más bien las revoluciones modernas, Hegel es su resultado. El idealismo filosófico alemán florece a la gigantesca sombra histórica de la Revolución francesa y las guerras de Napoleón. Vico había predicho el momento en que los hombres tomarían el destino histórico en sus propias manos, convirtiendo racionalmente la verdad en hecho. Hegel cree contemplar este momento en Europa. Robespierre inaugura el culto a la diosa Razón en el nuevo estado francés, Hegel entroniza la Razón en la historia.

La pregunta que se hace, la cuestión que nos interesa en estos momentos, no es sobre la evolución histórica misma, que Hegel toma como una realidad sin discusión posible. Su pregunta toma otra dirección. Es decir, porqué la razón opera en la historia ante sus propios ojos por medio de la contradicción y la violencia, de la extrema oposición, de la revolución y la guerra. De la investigación de esta cuestión surge en Hegel la concepción dialéctica.

Para entender esta aparente paradoja de una razón que procede por la negación y la violencia, hay que recordar a Vico, cuya influencia sobre Hegel es grande y evidente, y a su teoría del *verum-factum*. La verdad es aquéllo que puede convertirse en hecho, como quiere Vico y repite Hegel. Sin embargo, dice Hegel (el joven Hegel) esta verdad que puede convertirse en hecho está ya contenida en el hecho mismo existente, pero como la negación de él. El proceso mediante el cual esta negación, se convierte finalmente en hecho real es el proceso dialéctico.

La historia humana no conoce otros procesos evolutivos que no sean dialécticos. Escribe Hegel:

> El hombre tiene una facultad real de variación y . . .esa facultad camina hacia algo mejor y más perfecto. . . Este principio, que hace de la transformación misma una ley, ha sido mal recibido por algunas religiones. . . y también por los estados que sostienen un verdadero derecho a ser estáticos o al menos estables. . . En parte se permite también atribuir las transformaciones, revoluciones y destrucciones de lo establecido, ya a casualidades, ya a torpezas, pero principalmente a la ligereza, a la corrupción y a las malas pasiones de los hombres. (Hegel, 1946: 120.)

En verdad, agrega Hegel

> . . .el principio de la evolución implica . . .que en el fondo hay una determinación interna, un supuesto, que está presente en sí y se da a sí mismo como existencia. . . La evolución no es, pues, un mero producirse, inocente y pacífico . . .sino un duro y enojoso trabajo contra sí mismo. (Hegel, 1946: 121-122.)

¿Hacia dónde se encamina esta facultad de marchar hacia algo mejor y más perfecto? Hacia la libertad dirá Hegel. Esta libertad, sin embargo, no corresponde a ninguna categoría metafísica sino a algo real. Es decir, esencialmente, a las relaciones sociales tal y como se expresan en las instituciones políticas.

Escribe Hegel:

> Desde el momento en que el espíritu entra en la existencia (o sea, desde que comienza la historia humana) se sitúa en la esfera de la finitud, y, con ello, en la esfera de la naturaleza. . . Este aspecto natural nos hace penetrar en la esfera de lo geográfico, que contiene lo que pertenece al estadio de la naturaleza. . . La conexión de la naturaleza con el carácter de los hombres parece contraria a la libertad de la voluntad humana. . . Tampoco podemos admitir una relación de dependencia, de tal modo que el carácter de los pueblos fuese formado por las condiciones naturales del suelo. . . Por lo tanto, prodúcese necesariamente una relación entre ambos. Toda evolución supone una reflexión del espíritu sobre sí mismo y frente a la naturaleza. . . Pónese en oposición a la naturaleza; así es como se hace el hombre. . . El punto en que la conciliación se verifica. . . es el saber; aquí es donde la realidad es rehecha y reconstruida. Tal es el fin de la historia universal; que el espíritu se de a sí mismo una naturaleza, un mundo, que le sea adecuado. . . una segunda naturaleza. (Hegel, 1946: 161 y ss.)

Agrega:

> La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad, un progreso que debemos conocer en su necesidad. . . Los orientales sólo han sabido que *uno* es libre, y el mundo griego y romano que *algunos* son libres, y *nosotros* que *todos* los hombres son en *sí* libres, que el *hombre* es libre como *hombre*. (Hegel, 1946: 48-49.)

A continuación Hegel desarrolla un largo análisis, en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, para mostrar que este progreso de la libertad toma forma concreta en el conjunto de las instituciones a las que llama Estado.

El contenido del proceso dialéctico de la evolución reside, por una parte en la oposición hombre y naturaleza, de la que surgen la cultura y la sociedad. Por otra parte, en los conflictos dentro de la sociedad y la cultura (la segunda naturaleza de Hegel), de los que surgen las instituciones políticas cuyo perfeccionamiento lleva la libertad de ser una

mera posibilidad, de una tensión a querer realizarse, a su realización progresiva y concreta. Estas dos formas de la dialéctica constituyen la fuerza motriz de la evolución. Por eso la evolución es "un duro y enojoso trabajo" y no "un mero producirse, inocente y pacífico".

Se puede, si se quiere, poner estas concepciones en lenguaje antropológico moderno. No creo que haga falta. Diría sólo que toda teoría del cambio social y cultural y de cualquier forma concreta en que se exprese la evolución, es esencialmente una teoría del conflicto y de su solución, y una teoría de la transgresión frente a la norma cultural y a los patrones sociales dominantes.

A pesar del poder explicativo de la dialéctica, la antropología moderna rechazó la teoría del conflicto como fuerza propulsora de la evolución social, y relegó el conflicto mismo a una categoría analítica de disfuncionalidad. Particularmente la antropología social británica, bajo la influencia de la sociología de Durkheim, consideró el conflicto como una manera de restablecer la funcionalidad de la estructura social.

La adaptación completa a la naturaleza y al complejo sociocultural, los estados de equilibrio y de estabilidad, sin embargo, son apenas raros momentos en el proceso total de la historia. En todo caso son inicios seguros de decadencia y extinción para una determinada cultura o sociedad. La evolución es transformación. La esencia y la fuerza motriz de la transformación es el conflicto que incesantemente se resuelve para ser replanteado en ciclos semejantes a la espiral del eterno retorno de Vico.

Hegel cierra una época. Su desmesurado sistema filosófico será el último que trate de abarcar y explicar la totalidad del hombre y la historia. Con él se abre asimismo una nueva época. El siglo XIX será verdaderamente el siglo del evolucionismo científico. La huella de Hegel se encuentra en todas partes: en Darwin y la evolución biológica; en Marx y el materialismo histórico; en Freud y el psicoanálisis, y en los autores que comienzan la era de la antropología moderna.

# 7. De la utopía a la ciencia social

Las disciplinas científicas han tenido orígenes y comienzos más o menos extraños y curiosos, incluso a veces casi inconfesables. Los médicos no gustan, por ejemplo, que se recuerde a los chamanes y brujos como sus remotos compañeros de profesión, lo mismo que los químicos prefieren olvidar a sus colegas los alquimistas. Muchos antropólogos han decidido ignorar, por razones parecidas, a los constructores de utopías, a pesar de que Platón fue, si no el primero, el más grande de ellos. Resulta conveniente discutir el sentido de esta relación casi vergonzante entre la antropología y la utopía.

He considerado hasta aquí el origen de algunas de las principales corrientes del pensamiento etnológico, personificadas o representadas por Lucrecio, Jaldún, Acosta, Vico y Hegel. O sea, la elaboración de los conceptos de evolución y progreso; de unidad del género humano y diversidad sociocultural; de la ciencia nueva del desarrollo y de la dialéctica de los procesos de cambio.

En los conceptos mencionados está implícita la idea de que las formas y el contenido de la cultura, así como las instituciones sociales, no sólo están sujetas a transformaciones constantes en virtud de su propia dinámica y de ciertos factores externos, sino que también pueden ser modificadas por la acción voluntaria y consciente del hombre.

El conocimiento de la naturaleza y de los cambios de las sociedades humanas condujo a la idea de que el hombre podía ser no sólo sujeto pasivo sino activo. Es decir, que podía utilizar sus conocimientos y capacidad para producir transformaciones voluntarias y deliberadas en su propia sociedad y en otras sociedades. De la misma manera que el hombre había transformado su medio natural y había dejado de depender de él, se proponía que podía intentar hacer lo mismo con el medio sociocultural.

Esta tendencia a la aplicación del conocimiento sociocultural tiene orígenes remotos e incontables representantes. Podemos considerar dos etapas principales en su historia. La primera de ellas es la que engloba a aquellos autores denominados "utópicos". O sea, a los que atendieron más a la perfección ideal de los esquemas propuestos para una sociedad, que a la posibilidad de llevarlos a cabo.

La segunda etapa comprende a los que se movieron, principalmente, dentro de los cuadros de la realidad existente y trataron de formular esquemas posibles de reorganización social. La transición entre las dos etapas no es clara, debido a que la ciencia social (la formulación del conocimiento en leyes de aplicación general y especial) no llegó a constituirse sino en época muy reciente. Todavía actualmente se encuentra en estado de indudable retraso con respecto a otras ciencias.

La contribución del pensamiento "utópico" al desarrollo de la ciencia social ha sido menospreciada. Un examen profundo de esta cuestión resultaría de gran interés, pero tendré que limitarme a mencionar algunas de las aportaciones más importantes. Elegí a un autor de la antigüedad clásica, Platón, y a otro del periodo de los grandes descubrimientos, Tomás Moro, que escribe bajo la influencia de los tratadistas del derecho natural y de los etnólogos hispanoamericanos.

El término "utopía", que ha dado nombre a esta corriente de pensamiento, significa literalmente "en ningún lugar". Es decir, algo que no existe. Aparece en el título de la famosa obra de Moro (*De optimo reipublicae status, deque nova insula Utopia*), publicado en Lovaina en 1516. Moro, ejecutado por orden del rey de Inglaterra años después de la aparición de su *Utopía,* no iniciaba nada nuevo. El mérito de la iniciativa corresponde a Platón, quien primero en el *Timeo* y luego con mayor extensión en la *República* había desarrollado un esquema ideal de sociedad perfecta.

Para comprender esta parte de la obra de Platón precisa recordar la época y la sociedad en que le tocó vivir. Nacido a fines del siglo V a. de C. en

Atenas, su ciudad natal atravesaba un periodo de grandes perturbaciones externas e internas. La lucha por la hegemonía helénica (las guerras del Peloponeso) había dejado a la ciudad exhausta y dividida en facciones y bandos que peleaban por la supremacía política local. Lejos de mantenerse al margen de estos conflictos, Platón intervino en ellos con cierta actividad hasta que la condena a muerte de su maestro y amigo Sócrates le indujo a viajar extensamente, en una especie de exilio voluntario.

Ya está ahí un rasgo típico de los pensadores utópicos. Su punto de partida es la realidad misma, ante la cual asumen una actitud crítica. La *República* de Platón, la *Utopía* de Moro, *la ciudad del Sol* de Campanella, el *Viaje a Icaria* de Cabet y tantas otras obras, deben leerse, ante todo, como crítica de las sociedades y los tiempos que sus autores vivieron. Son las soluciones propuestas las que resultan utópicas en el sentido literal del término, pero de ninguna manera lo son los problemas que tratan de descubrir y resolver.

El exilio de Platón no terminó su interés por la reforma social. En el transcurso de sus viajes entró en relación con Dionisio, el famoso tirano de Siracusa, una especie de déspota ilustrado del mundo clásico, que ensayó en su ciudad uno de los primeros estados de naturaleza totalitaria. Según la tradición el tirano mostró poca paciencia ante las admoniciones y consejos de Platón y lo vendió como esclavo. Sus amigos atenienses lo rescataron y permitieron regresar a su patria. La suerte de los reformadores no era mejor en aquel tiempo que en el nuestro.

La amarga experiencia de Platón no apagó su entusiasmo, ni llegó a desalentarlo el ínfimo precio puesto por sus amos a un filósofo reformista. Se dice que la suma pagada por el rescate de Platón no pasaba del equivalente de unos cinco mil pesos mexicanos no devaluados. Años más tarde Platón seguía en relación con el hijo y sucesor de Dionisio, con éxito semejante al anterior pero siquiera conservando esta vez la libertad personal.

Fruto de estas experiencias de Platón es su libro la *República,* así como una versión más realista, o que él creía más ajustada a las realidades de su sociedad, el diálogo sobre las *Leyes.* Me referiré a la *República,* que inicia la larga y rica tradición de la literatura utópica.

Para sorpresa de los que ven en las construcciones utópicas el producto de la pura imaginación, la *República* comienza y se basa en una teoría del conocimiento. Virtud y conocimiento son para Platón la misma cosa. La verdad existe y puede ser conocida. Existen verdades (o valores) que son válidas en todas partes. El relativismo de los sofistas y el desengaño de los cínicos contradicen esta postura y Platón polemiza contra ellos.

La verdad no sólo existe sino que es susceptible de ser conocida. En consecuencia, cuando nos enfrentamos a los problemas de la convivencia humana debemos hacerlo con la actitud de que estos problemas pueden ser resueltos. Para resolverlos no debemos depender de las opiniones individuales, de los juicios subjetivos de las personas, sino de un verdadero y positivo conocimiento.

La utopía platónica parte del conocimiento de la vida social, del descubrimiento de los defectos en su organización y en sus instituciones, de la posibilidad de ponerles remedio y conseguir una vida mejor para todos. El hecho de que los conocimientos de Platón fueran inadecuados y sus soluciones resultaran irrealistas, no invalida de ninguna manera su postura que sigue estando en el centro de la teoría social contemporánea.

La organización de la sociedad ideal propuesta por Platón es coherente con el valor atribuido al conocimiento. El estado debe estar regido por una aristocracia de la inteligencia, que a cambio de su inmenso poder, y precisamente por ejercerlo, debe carecer de privilegios y derechos especiales. De ahí la frase tantas veces citada de la República:

> Hasta que los filósofos sean reyes, o los reyes y los príncipes de este mundo tengan el espíritu y el poder de la filosofía, y la grandeza política y la sabiduría sean una sola cosa . . . las ciudades no conocerán descanso a sus males. (Platón, 1965: 233.)

Platón considera que la sociedad humana nace de las necesidades mutuas de sus miembros y descansa sobre la satisfacción de éstas por medio del intercambio de los productos. La interdependencia existente no es tanto entre los individuos y las familias, como entre los diversos grupos sociales especializados (artesanos, guerreros, agricultores, gobernantes, etc.). La división en clases especializadas según las tareas socialmente necesarias resulta ser, en consecuencia, el estado natural y racional.

La finalidad que debe perseguir una sociedad idealmente organizada consiste en la realización de la justicia. La justicia consiste en una tal armonía en las relaciones humanas, que cada quien acepte voluntaria y libremente su situación por el mero hecho de estar dotado de razón. La satisfacción de alcanzar la perfección moral es el premio.

El mayor enemigo de la armonía social y de la perfección moral es la propiedad privada bajo todas sus formas. Es decir, tanto la propiedad individual de los medios de producción como la de los bienes, tanto el matrimonio como la institución familiar. La clase gobernante, los reyes filósofos, deben vivir en la mayor austeridad, sin familia propia, sin bienes materiales, sin más retribución que la de

ejercer su ministerio en forma intachable. Los demás grupos sociales, reconocida su inferioridad moral, pueden tener acceso a formas limitadas de propiedad y de familia. Lo que Platón está describiendo es el milenio comunista.

Casi dos mil años separan a Tomás Moro de Platón. A pesar de ello, su diagnóstico de los males de la sociedad es prácticamente el mismo y los remedios propuestos son muy semejantes. Este paralelismo no es accidental, ni tampoco resultado de mera imitación. Es el producto de la continuidad en la civilización occidental de las mismas instituciones que habían sido condenadas por Platón. Platón las contempla en su nacimiento y Moro cuando están desarrollados en los comienzos de la sociedad capitalista.

Moro nació en Londres a fines del siglo XV. Pertenece a la generación de los grandes humanistas del Renacimiento, fue amigo de Erasmo y Vives. También pertenece a la generación europea que contempló la apertura del mundo en el periodo de los grandes descubrimientos geográficos. Vivió la transición de la sociedad medieval a la sociedad capitalista. Huellas de todo ello se encuentran en su *Utopía:* el redescubrimiento del mundo clásico y de Platón por el Renacimiento: la conmoción producida por el descubrimiento del Nuevo Mundo: los trastornos y los conflictos en proceso de transformación radical.

La *Utopía* empieza con el encuentro casual de Moro con un marino portugués, de regreso de un largo viaje capitaneado por Américo Vespucio. La descripción de la utópica sociedad ideal se sitúa en el Nuevo Mundo, cuyas sociedades, según el viajero, sugieren métodos importantes para reformar y corregir a las europeas. Son los defectos de éstas lo que preocupa a Moro como se hace evidente al poner en boca del marino portugués los comentarios siguientes sobre Inglaterra.

> Estaba una vez comiendo con el Cardenal cuando llegó un abogado inglés. No recuerdo cómo comenzó la discusión, pero sí que el abogado estaba hablando con gran entusiasmo de las severas medidas que se tomaban contra los ladrones. Los estamos colgando en todas partes, dijo: he visto como a cuarenta de ellos en un solo patíbulo.
>
> Esto es lo que encuentro extraño, agregó. Considerando los pocos que escapan ¿por qué sigue habiendo tantos de ellos? ¿Qué encuentra de extraño? le pregunté... Este método de tratar a los ladrones es a la vez injusto y socialmente indeseable... Las raterías no son tan malas que merezcan la pena de muerte, y por otra parte ningún castigo en la tierra impedirá a la gente robar, si esta es la única manera que tiene de poder comer... Sería mucho más práctico dar a cada quien manera de ganarse la vida, para que no se viera en la horrible necesidad de volverse primero ladrón y después cadáver. (More, 1965: 43, 44.)

Moro se detiene en esta proclamación acusatoria. Empieza acto seguido a analizar las causas de la desocupación y la miseria en la Inglaterra de su tiempo.

"Primero de todo están los nobles que viven como sanguijuelas del trabajo de otra gente", dice, pero hay otros factores que son peculiares de Inglaterra.

> ¿Y cuáles serían estos, pregunta el Cardenal. Las ovejas, le dije, estas plácidas criaturas que solían requerir tan poca comida y que ahora han desarrollado un apetito insaciable y se han convertido en comedores de hombres. Campos, casas, pueblos, todo está siendo devorado por ellas. (More, 1965: 46.)
>
> Para decirlo más claramente, en aquellas partes del reino donde se produce la lana mejór y más cara, los nobles y los caballeros, para no mencionar algunos santos abades, ya no están satisfechos con las rentas que sus antecesores obtenían de las propiedades. Y no se contentan con llevar una vida perezosa y confortable que no hace ningún bien a la sociedad; tiene que hacerle daño ahora, y lo hacen cercando toda la tierra que pueden para dedicarla a pastos, sin dejar nada para el cultivo. Están demoliendo las casas y destruyendo pueblos enteros, excepto por supuesto, las iglesias que conservan para utilizarlos como establos... Resultado: centenares de campesinos son expulsados... Después de todo, se requiere sólo un pastor para cuidar los animales sobre un área que necesitaría mucho trabajo para producir cereales. (More, 1965: 46, ss.)

Moro describe así los efectos sociales y económicos del comienzo de la revolución industrial. Los campos dejan de producir para alimentar a la población y se dedican a mantener ovejas para alimentar de lana a las nuevas plantas textiles. Los campesinos desplazados de la agricultura, los más afortunados de ellos, son aprisionados en el engranaje de los nuevos sistemas de producción, y los que tienen peor suerte se convierten en mendigos, vagabundos y ladrones. Tal es el testimonio personal que dejó Tomás Moro, santificado por la Iglesia Católica, del nacimiento del mundo contemporáneo.

Para Moro como para Platón el gran enemigo de la armonía y del bienestar social es la propiedad privada. En boca del marino portugués pone las siguientes palabras:

> Yo no veo cómo puede existir verdadera justicia

> y prosperidad en tanto exista propiedad privada y todo sea valorado en términos de dinero, a menos que se considere justo que la peor gente goce de las mejores condiciones de vida, o a menos que se llame próspero a un país donde la riqueza sea poseída por una escasa minoría... En otras palabras, estoy convencido de que nunca existirá una distribución equitativa de bienes, o una organización satisfactoria de la vida humana, mientras la propiedad privada no sea abolida totalmente... (Moro, 1965: 65-66.)

El esquema de la sociedad ideal de Moro, la *Utopía* que contrapone al triste espectáculo de la sociedad europea, sirvió durante mucho tiempo de inspiración y aún de guía no sólo a otros muchos autores, sino también a los que podríamos llamar primeros activistas o realizadores de utopías. En este momento la utopía empieza a convertirse en ciencia social. No es un hecho fortuito que el obispo Vasco de Quiroga, cuyas huellas todavía son visibles en la región tarasca de México, poseyera un ejemplar anotado de la *Utopía* de Moro al comenzar sus experimentos el siglo XVI.

El Nuevo Mundo fue el terreno favorito para situar las ficciones de los utópicos. También fue donde se ensayaron atrevidos experimentos sociales basados, o cuando menos inspirados, en el pensamiento utópico. He mencionado a Vasco de Quiroga, pero igualmente puede uno referirse a las misiones de los franciscanos en el territorio de California y de los jesuitas en el Paraguay y Brasil, entre los siglos XVI y XVIII.

Puede decirse que todo esto es experimentación, pero no ciencia todavía. Sin embargo, los ensayos de organización social que se realizaron en América constituyen una de las fuentes más importantes de la disciplina que llamamos antropología aplicada. Por supuesto, también los de la teoría social, ya que todo experimento lleva implícito una serie de hipótesis sobre la dinámica y la causalidad sociocultural.

Las experiencias en transculturación y reorganización social que tuvieron lugar en el Nuevo Mundo, ya fueran inspiradas por los misioneros o las autoridades civiles, parten tanto de un conocimiento de la realidad sociocultural como de la afirmación de ciertos valores que se consideran deseables. El hecho de que estos valores no obedecieran a una actitud etnocéntrica, sino que buscaran inspiración en las culturas nativas, así como el hecho de que se procurara partir de un conocimiento lo más profundo y extenso posible de la realidad cultural de las sociedades indígenas, marca la transición de las construcciones puramente utópicas a los principios de una verdadera ciencia social.

El padre de la etnografía moderna, fray Bernardino de Sahagún, en el prólogo a su obra *Historia general de las cosas de Nueva España* escrita el siglo XVI, dejó expresada con suficiente claridad esta posición.

> El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor, o de qué causa procede la enfermedad; de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria, y porque los predicadores y confesores médicos son de las ánimas, para curar las enfermedades espirituales conviene que tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales; el predicador, de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina; el confesor; para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dijesen tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios...
>
> Pues porque los ministros del Evangelio que sucederán a los primeros que vinieron... no tengan ocasión de quejarse de los primeros, por haber dejado a oscuras las cosas de estos naturales de esta Nueva España, yo... escribí doce libros de las cosas divinas, por mejor dicho idolátricas, y humanas y naturales de esta Nueva España... Aprovechará mucho toda esta obra para conocer el quilate de esta gente mexicana, el cual aún no se ha conocido, porque vino sobre ellos aquella maldición de Jeremías de parte de Dios fulminó contra Judea y Jerusalen... Así están tenidos por bárbaros y por gente de bajísimo quilate, como según verdad, en las cosas de policía echan el pie delante a muchas otras naciones que tienen gran presunción de políticos... (Sahagún, 1981: 27, 28, 29.)

La postura científica de Sahagún está avalada no sólo por la declaración de sus intenciones, sino por el contenido total de su obra y sobre todo por los métodos utilizados para reunir la información. Sahagún anticipa mucho de lo que ha pasado a ser metodología etnográfica.

La recopilación de las informaciones utilizadas en la *Historia general de las cosas de Nueva España* se hizo en la lengua de la cultura estudiada, o sea en náhuatl. Posteriormente se tradujo al castellano. Se utilizaron informantes nativos, que representaban diversos grupos de edad y de profesiones. Al lado de los informantes ancianos figuran jóvenes, algunos de ellos ya educados en el Colegio de Tlatelolco y que hablaban náhuatl, español y latín. La procedencia de los informantes no estaba limitada a un solo lugar, sino principalmente a tres: Tepepulco, cerca de la moderna Ciudad Sahagún; Tlatelolco, la ciudad gemela de Tenochtitlán y la propia Ciudad de México. Sahagún tuvo otros colaborado-

res de Atzcapozalco, Cuauhtitlán y Xochimilco, y probablemente de otros lugares.

Los manuscritos que Sahagún fue recogiendo con la ayuda de sus informantes y de sus estudiantes fueron escrupulosamente conservados. Muchos de ellos existen todavía en Madrid, y pueden ser confrontados con la versión final castellana.

La recopilación de la información respondía a un plan, a una especie de guía general para la investigación. Sahagún describe el proceso de redacción final de su obra de la siguiente manera:

> Por espacio de tres años pasé y repasé a mis solas estas mis escrituras, y las torné a enmendar, y las dividí por libros, en doce libros, y cada libro por capítulos y algunos libros por capítulos y párrafos. . . De manera que el primer cedazo por donde mis obras cernieron fueron de Tepepulco; el segundo, los de Tlatelolco; el tercero, los de México. (Sahagún, 1981, 106-107.)

Los procesos de cambio sociocultural dirigido que tuvieron lugar en México, en los que Sahagún tuvo activa participación, contaban con una sólida base científica de investigación y estudio. Sahagún dirigió por varios años el Colegio de Tlatelolco, uno de los mayores centros de trasculturación de la clase alta indígena del centro de México. Fue a insistencia suya que la dirección y el gobierno del Colegio se entregó bien pronto a los profesores y estudiantes indígenas, no sin muchas incomprensiones y resistencia de las autoridades españolas y aún de algunos colegas del padre Sahagún.

Podría decirse que lo característico de la experiencia americana en el plano del pensamiento utópico consiste en su rápida transformación en programas de acción orientados al cambio sociocultural y a la reorganización de las sociedades nativas. Tomás Moro podía soñar utopías existentes en el Nuevo Mundo, mientras Vasco de Quiroga, Sahagún y otros estaban tratando de realizarlas. Al intentarlo estaban contribuyendo a establecer las bases científicas de la antropología moderna.

La experiencia americana ejerció profunda influencia sobre el pensamiento social europeo. Por una parte, contribuyó poderosamente al desarrollo de la teoría y la metodología de las ciencias antropológicas. Por otra parte, estimuló la realización en Europa de una serie de experiencias en reorganización social y económica, particularmente a partir del siglo XVIII. De una manera más general pero igualmente poderosa, afectó el desarrollo del derecho internacional y de la teoría política. La huella y la impresión de la experiencia americana se encuentran tanto en Vitoria, Suárez y Mariana, como en Bodino, Grocio y Rousseau.

Ni la experiencia americana, ni la gradual transformación de la utopía en ciencia social, agotan y terminan el curso del pensamiento propiamente utópico. Por el contrario, el empeoramiento de las condiciones de vida, el caos económico y la increíble miseria de las grandes masas, fenómenos que acompañan los primeros periodos de la revolución industrial europea, revitalizan la tradición iniciada por Platón.

Con posterioridad a la *Utopía* de Tomás Moro aparecen entre otros muchos, los siguientes ensayos y descripciones de sociedad ideal: *La Ciudad del Sol* de Campanella; *La Nueva Atlántida* de Bacon; *Oceana* de Harrington; *Cristianopolis* de Andreae; *Telémaco* de Fenelón; *Viaje a Icaria* de Cabet; *Erewhon* de Butler. Hobbes y Rousseau también describen en sus obras sociedades ideales.

De mayor interés para el desarrollo de la ciencia social moderna son las contribuciones realizadas por los llamados socialistas utópicos, particularmente Saint-Simon, Fourier y Owen, a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Algunos de ellos trataron de establecer en la realidad modelos experimentales, cuyos éxitos o fracasos deberían ser la esperada reorganización de las sociedades europeas. Si bien estas experiencias fracasaron en su propósito principal, como había ocurrido con experiencias similares realizadas en América, el socialismo utópico dio lugar a dos poderosas corrientes que han llegado hasta nuestros días.

Me refiero por un lado a los programas de reforma social, que cada vez buscaron mayor apoyo en el conocimiento objetivo de las realidades socioculturales. Un buen ejemplo es Comte, fundador de la sociología. Por otro lado, al socialismo revolucionario, empeñado en una transformación completa de las estructuras existentes, como se ejemplifica en Marx y Bakunin.

Saint-Simon, quizá el más importante de este grupo de pensadores llamados utópicos, distaba mucho de ser utópico en el sentido literal del término. Impresionado por el fracaso de la Revolución Francesa en asegurar en la práctica los principios que proclamaba, se dedicó al estudio de los factores que estaban conformando la sociedad moderna.

Sus conclusiones fueron que la revolución política y la revolución industrial estaban creando un nuevo estado de cosas que requería urgentemente una organización planificada de la sociedad, orientada a conseguir el bienestar general. La clave de esta planificación estaba en la economía. Un nuevo estado debería garantizar a todos los miembros de la sociedad, educación, trabajo y acceso a los bienes producidos de acuerdo al esfuerzo personal.

Fourier, más joven que Saint-Simon, discrepaba de este último en cuanto a la forma de reorganizar la sociedad, pero no en sus críticas al sistema exis-

tente. Fourier pretendía que la asociación voluntaria de los individuos, constituyendo cooperativas a las que llamó falansterios, debía ser la base de la nueva organización social. Aceptaba la propiedad privada, pero establecía el principio de la participación de los trabajadores en los beneficios de las empresas y reclamaba una especie de impuesto progresivo sobre la renta del capital.

Owen, un industrial inglés contemporáneo de Saint-Simon y Fourier, promovió importantes reformas a los sistemas de trabajo y de retribución existentes en Inglaterra. Predicando con el ejemplo, hizo de su fábrica un modelo de buenas condiciones de vida y trabajo. Owen propugnaba por la organización cooperativa de los productores y de los consumidores, sosteniendo que este método era el más eficaz para reorganizar la sociedad y la economía. Los discípulos de Owen y el mismo Owen ensayaron este sistema en diversos lugares, particularmente en Inglaterra, Estados Unidos, Escocia e Irlanda. Los experimentos fracasaron, pero los esfuerzos dieron lugar a un vigoroso movimiento cooperativo todavía en existencia.

El apogeo del socialismo utópico durante la primera mitad del siglo XIX marca el fin de la influencia mayor de la utopía. La causa de la reforma social y la crítica de los males de la sociedad tendió cada día más a ser tomada y ejercida en forma profesional por científicos sociales que utilizan instrumentos y técnicas objetivos. Sin embargo, la huella del pensamiento utópico, desde Platón hasta Robert Owen, ha quedado marcada en la ciencia social. Resulta imposible imaginar a cualquiera de las ciencias sociales contemporáneas sin el antecedente y el impulso creador del pensamiento utópico, como ha mostrado Ernst Bloch.

Estoy convencido de que no serían pocos los antropólogos que encontrarían objeciones a estas relaciones que propongo entre la tradición del pensamiento utópico y la ciencia social, y muy particularmente entre la antropología, por más profunda y escondida que esté a veces, que tiene que ver no sólo con la ciencia positiva y objetiva, sino con las aspiraciones de utilizar la ciencia para descubrir y corregir los males sociales.

Resultaría muy extraño, y quizá hasta incomprensible de otra manera que la antropología moderna naciera en América estrechamente unida a la defensa de las culturas indígenas; que en el siglo XIX prácticamente todos los grandes autores resultaran reformadores sociales; que en el siglo XX los antropólogos aparezcan constante y prominentemente asociados con el indigenismo, el antirracismo, la descolonización con las campañas contra la miseria, la injusticia y el subdesarrollo.

Esta es una noble tradición de la que enorgullecerse. Por más que el antropólogo en el transcurso de su ejercicio profesional, ponga los principios del método y de la objetividad científica por encima de cualquier prejuicio o actitud puramente personal, no hay duda de que el científico y la ciencia misma deben actuar y progresar dentro de un cierto cuadro de valores basados en principios de libertad y dignidad humana. Sería el colmo del absurdo pretender deshumanizar a la ciencia misma del hombre.

# 8. El triunfo del evolucionismo

El XIX ha sido llamado, con razón sobrada, el siglo del evolucionismo. El siglo que empieza con Hegel y sigue con Marx y Darwin, se cierra con Freud. En un periodo de menos de cien años la filosofía produce su obra cumbre de carácter evolucionista, aparece la tesis del materialismo histórico, se prueba la realidad de la evolución biológica y aparece una teoría evolutiva para explicar la formación de la personalidad humana.

La influencia de estos acontecimientos sobre la antropología y la teoría etnológica ha sido extraordinaria, pero no determinante. Como vimos la teoría de la evolución sociocultural precede en formulaciones bien específicas tanto a la filosofía de la historia de Hegel como al materialismo histórico de Marx; tanto al evolucionismo biológico de Darwin como al evolucionismo psicológico de Freud. De todas maneras, cada una de estas aportaciones deja una huella bien marcada en la historia de la teoría etnológica.

La actividad de los antropólogos imprime también su estampa en el siglo XIX e influye sobre las otras ciencias. Las lecciones de Hegel sobre la filosofía de la historia descansan, en gran medida, sobre el trabajo previo de los etnógrafos y etnólogos en las culturas no-occidentales. Marx y Engels utilizaron en abundancia las investigaciones de Morgan, Tylor y otros. Los prehistoriadores y arqueólogos suministraron gran cantidad de materiales para el *Origen del Hombre* de Darwin, además de ideas e interpretaciones. Muchos trabajos de Freud se basan en estudios publicados por Morgan, Bachofen y otros.

La antropología no estuvo reducida al papel pasivo de receptor de ideas y estímulos de otras ciencias y de otros investigadores. El siglo XIX también es para la antropología un periodo de extraordinario florecimiento y actividad, como mostré en el volumen sobre *los evolucionistas* de mi *Historia de la etnología.* Una pequeña lista cronológica ilustra con claridad el entrelazamiento de diversas ciencias bajo una perspectiva evolucionista.

En 1809 apareció la *Filosofía zoológica* de Lamarck. En 1822 el *Plan de trabajos científicos para reorganizar la sociedad* de Comte. En 1837 las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel. Entre 1838 y 1841 *Sobre la creación: ensayo sobre el origen y la progresión de los seres* de Boucher de Perthes. En 1840 *¿Qué es la propiedad?* de Proudhon. En 1847, el *Manifiesto comunista* de Marx y Engels.

Entre 1852 y 1857 aparecen los artículos sobre desarrollo, evolución y progreso de Spencer. En 1859, el *Origen de las especies* de Darwin. En 1861 el *Derecho materno* de Bachofen, y el mismo año el *Derecho antiguo* de Maine. En 1864, *La ciudad antigua* de Fustel de Coulanges. En 1855, el *Matrimonio primitivo* de McLennan, y el mismo año *Tiempos prehistóricos* de Lubbock e *Investigaciones en la historia de los pueblos primitivos* de Tylor. En 1871, el *Origen del hombre* de Darwin, *Sistemas de consanguinidad y afinidad* de Morgan y *Cultura primitiva* de Tylor, en 1877 *La sociedad antigua* de Morgan. En 1881, la *Antropología* de Tylor. En 1900, *La interpretación de los sueños* de Freud.

Los trabajos citados, particularmente en el caso de las obras de antropología, son apenas una muestra de la abundante producción de la época, que cubre una enorme variedad de campos y problemas. ¿Cómo explicar este renacimiento del interés etnológico, comparable al demostrado en los siglos XVI y XVII? No puede menos de pensarse que causas semejantes produjeron los mismos efectos en las dos épocas.

El siglo XIX corresponde, en efecto, a una nueva era de exploraciones y descubrimientos geográficos. La expansión occidental sobre el mundo prosigue con vigor renovado, pero ya no está a cargo de las viejas potencias imperiales (España y Portugal) sino de los países que realizaban o comenzaban sus revoluciones industriales: Inglaterra, Estados Unidos, Rusia, Francia, Alemania, y aún Bélgica y Holanda. Es la era del reparto colonial de Africa,

de los nuevos enclaves europeos en Asia y Oceanía, del Imperio británico, de la expansión de Estados Unidos desde el Atlántico al Pacífico, y de la penetración rusa hasta el Extremo Oriente.

Nuevos pueblos extraños entran en contacto con la civilización occidental despertando la misma curiosidad que en el pasado e idénticas necesidades de conocer sus culturas y su organización social y política para facilitar la obra colonizadora. Viajeros, misioneros, comerciantes, exploradores, aventureros, administradores coloniales, militares y científicos, escriben relatos, publican estudios, preparan informes que van desde lo fantástico y superficial a lo estricto y rigurosamente científico.

La obra de los antropólogos exhibe los resultados de esta extraordinaria mezcolanza, que en su conjunto quizá es de menor valor y seriedad que la de los siglos XVI y XVII. Pocos son los investigadores que sienten la necesidad de abandonar sus gabinetes, museos y bibliotecas, para ir al campo a recoger los materiales que usan. Morgan es una excepción, con su trabajo pionero sobre la liga de los iroqueses. Pero Bachofen, McLennan, Fustel y aún Tylor y Maine, trabajan sobre todo desde Europa o viajan sólo accidentalmente y sin verdadero programa de investigación de campo. Sus obras van a mostrar estas circunstancias, a pesar del gran sentido crítico del que estaban dotados algunos y Tylor excepcionalmente.

La nueva era de exploraciones geográficas y culturales está caracterizada por una serie de cambios de proporciones gigantescas, comparable a las de los siglos XVI y XVII. La Revolución francesa y su secuela en Europa, por una parte; el proceso de independencia del Nuevo Mundo, por otra, que crea nuevas naciones surgidas del crisol colonial, con modalidades especiales que recuerdan la vieja Europa, pero a la vez resultan inconfundibles con ella.

Sociedades enteramente transformadas están apareciendo en Europa, en América y en todo el mundo, bajo el impulso de la revolución industrial, del capitalismo moderno y del nuevo imperialismo. En el mundo occidental el crecimiento de las grandes ciudades, las enormes migraciones del campo, los cambios de estructura social, la aparición del proletariado industrial, modifican en pocos años la fisonomía tradicional de la sociedad. Los europeos descubren en sí mismos, generalmente con sorpresa, la existencia de capas culturales comparables en extrañeza a los exóticos pueblos de ultramar. Por todo el mundo las civilizaciones tradicionales empiezan a derrumbarse. Las sociedades primitivas entran en complicadas simbiosis y relaciones con el mundo moderno.

El ambiente está permeado, la atmósfera está saturada de ideas de cambio, de transformación violenta o pacífica, de conciencia de la diversidad cultural y social, de afirmación y seguridad en las nociones de progreso y atraso.

Por si fuera poco el efecto acumulativo de este frenético acontecer, a mediados del siglo XIX Boucher de Perthes abre las puertas de la prehistoria. Súbitamente el hombre descubre que las antigüedades casi fabulosas de que trataron Lucrecio y Vico son apenas parte del capítulo final de un larguísimo libro. Frente a la etnología parece en su verdadera profundidad la dimensión temporal de la evolución humana, como cuatro siglos de descubrimientos y exploraciones habían abierto la dimensión espacial.

El descubrimiento de industrias líticas que representaban niveles culturales muy primitivos no era cosa nueva. En el mismo siglo XIX el danés Vedel-Simonsen había publicado un libro (1812) sugiriendo sobre bases empíricas, que la antigüedad escandinava estaba constituida por edades sucesivas de piedra, cobre y bronce, y hierro. La aportación principal de Boucher de Perthes consiste en relacionar las industrias líticas con la fauna extinguida del pleistoceno, con los llamados animales antidiluvianos.

Este descubrimiento, realizado al encontrar hachas de piedra clasificadas más tarde como pertenecientes al chelense-acheulense del paleolítico entre la grava del pleistoceno en las orillas del río Soma (Francia), fue recibido con general escepticismo y aún con hostilidad. Desde 1836 hasta 1859 Boucher de Perthes libró una larga lucha por conseguir la aceptación de sus ideas. En el año 1859, significativamente el mismo de la publicación del *Origen de las especies,* la Asociación Británica para el Progreso de las Ciencias aceptó en sesión solemne los hallazgos de Boucher de Perthes, confirmados y ratificados por otras investigaciones independientes en suelo inglés.

La tesis del prehistoriador francés iban más allá de una mera convivencia del hombre con la fauna del pleistoceno. Boucher sostenía que los implementos líticos demostraban la existencia de una verdadera cultura humana en aquel periodo, que por primitiva y elemental que fuera tenía que haber poseído otros elementos, aparte de la habilidad de fabricar instrumentos de piedra. Entre estos rasgos mencionaba el lenguaje, el arte, la religión y una serie de normas sociales. En 1864 estas hipótesis se vieron confirmadas al descubrirse en una cueva del magdaleniense un fragmento de colmillo de mamut con un dibujo grabado del animal mismo.

Todavía nadie imaginaba o se atrevía a proponer la verdadera antigüedad de estos remotos artistas y artesanos. Nadie sugería que algunos de ellos hubieran podido manifestar características físicas que los separaran de las razas humanas vivientes, a

pesar de que desde 1856 se conocían algunos fragmentos óseos del llamado hombre de Neanderthal, encontrados accidentalmente en el valle del Rhin. Como escribió Teilhard de Chardin, todavía se creía o fingía creer que el hombre había sido creado, tal como era, unos cuatro mil años antes de Cristo.

No nos corresponde relatar la historia de las amargas polémicas científicas, religiosas, filosóficas y aún políticas, que caracterizan los estudios posteriores sobre el origen y la evolución biológica del hombre. Nos interesa subrayar algunas de sus consecuencias para la teoría etnológica. La primera de ellas y la más importante fue la apertura de la verdadera dimensión temporal de la evolución sociocultural. Pero hay otros que originaron errores y problemas que nos han acompañado hasta el día presente.

Surgió en aquel tiempo la idea de la degeneración de ciertos grupos humanos. Si el hombre tenía la fantástica antigüedad que se le comenzaba a atribuir (particularmente dentro del cuadro provisto por el *Origen del hombre* de Darwin como por los nuevos hallazgos de los prehistoriadores) ¿cómo se explicaba la existencia de grupos de cultura extremadamente primitiva en nuestros días? La hipótesis propuesta en ocasiones, que ganó cierta popularidad, fue la de una especie de "caída del hombre". Estas gentes primitivas, aunque contemporáneas nuestras, habían conocido una cultura superior pero habían caído y degenerado de este nivel.

Otra hipótesis cuyos efectos se sienten todavía, fue la de la desigualdad racial. No se trataba tanto de degeneración como de ausencia de capacidad natural para la evolución cultural. Los pueblos primitivos contemporáneos nuestros exhiben con su propio atraso una congénita incapacidad para producir culturas más altas. Se aplicó una especie de darwinismo adulterado a la evolución humana, más grave todavía cuando las tendencias del mundo moderno ponían más y más en estrecho contacto a pueblos y razas de cultura y aspecto muy distintos.

No constituye ningún accidente en la historia de la teoría etnológica el que tantas obras, páginas y trabajos, se hayan dedicado y se sigan dedicando a combatir estas tesis con argumentos científicos. Podría llegar a decirse que una de las funciones sociales más útiles del antropólogo en la vida moderna, ha consistido y consiste en demostrar, como lo hicieron nuestros precursores de los siglos XVI y XVII, la unidad esencial del género humano, su racionalidad común y su común capacidad para las más altas creaciones de la cultura.

Las fuertes tendencias a identificar el hombre y la cultura prehistórica con los primitivos contemporáneos y con sus sencillas culturas, originó serios problemas y errores de concepción y método. Estas actitudes se expresan en las citas siguientes. Decía Letourneau, en una obra publicada a principios del siglo XX:

> Todas las civilizaciones... tuvieron su infancia bárbara o salvaje, de la cual han salido lenta y dolorosamente... Las razas primitivas contemporáneas, las más bajas de las cuales se acercan al estado animal, nos muestran a grandes rasgos las fases lentamente progresivas por las que pasaron los antepasados de los pueblos civilizados. (Letourneau, 1903: 3.)

Pitt-Rivers, en un trabajo de la misma época, escribió:

> Las razas actuales, en sus etapas respectivas de progresión, pueden tomarse como testigos fehacientes de las razas de la antigüedad... Ellas nos proporcionan, por tanto, ilustraciones vivientes de las costumbres sociales, formas de gobierno, leyes y prácticas guerreras que pertenecen a las razas antiguas de donde derivaron en tiempos remotos y cuyos útiles, con poca diferencia se asemejan a los suyos, y se encuentran ahora bajo el suelo. (Pitt-Rivers, 1906.)

La etnología de los primitivos resultaba así igual a la arqueología. Los resultados y conclusiones de una disciplina eran aplicables literalmente a la otra. Bastaría para ello establecer una taxonomía adecuada de las culturas contemporáneas, de la más baja a la más alta, para restablecer el patrón general de la evolución seguida por el hombre desde los tiempos más remotos hasta nuestros días. Los enigmas de la prehistoria podían aclararse por medio de analogías con el estado y las características de las culturas actuales.

Esta hipótesis constituye la mayor debilidad teórica y metodológica de los evolucionistas clásicos, especialmente cuando se llevó de la esfera de la evolución general a la del desarrollo de instituciones particulares. Los etnólogos se dedicaron a buscar por medio de la etnografía las "supervivencias" de las culturas e instituciones desaparecidas a fin de establecer su origen y su proceso evolutivo.

El supuesto teórico que sostenía esta hipótesis era el paralelismo cultural. O sea, la idea de que todas las sociedades habían pasado y pasarían si quedaran entregadas a sí mismas, por idénticas etapas de desarrollo. La tesis del paralelismo trataba de apoyarse sobre otras dos concepciones. Una era de naturaleza psicológica y postulaba la identidad esencial de la mentalidad humana. La unidad psíquica debía explicar la aparición repetida en culturas y tiempos diversos de las mismas invenciones e ideas básicas. La otra tesis era de naturaleza sociológica: Las mismas causas debían producir

reiteradamente los mismos efectos. O sea, los procesos de desarrollo idénticos eran el producto de los mismos factores causales.

El asalto contra estas construcciones no se produjo sino hasta el fin del siglo XIX y sus resultados fueron devastadores. Ya dije que durante un cuarto de siglo el término de evolución fue proscrito del lenguaje antropológico. Pero antes de llegar a este momento hay que revisar la obra de los evolucionistas clásicos, tratando de verla a la luz de la crítica posterior, pero también a la luz de los conocimientos de la época y de los recursos de información de que disponían.

La figura más representativa del evolucionismo clásico del siglo XIX es Morgan, un abogado norteamericano interesado inicialmente en cuestiones de derecho comparado y de organización social. Morgan es la síntesis y la culminación del evolucionismo de la época. Preferimos, por eso mismo, empezar el examen con otros autores.

Bachofen era abogado, como Morgan y otros destacados etnólogos de su tiempo. Su interés principal consistía en el derecho comparado, pero sin limitar su preocupación a las culturas occidentales. Poseía una vasta información sobre la antigüedad clásica. Podría ser considerado como un funcionalista *avant la lettre,* ya que insistía en que la antigüedad debía estudiarse en su totalidad, sin desestimar ni aún los aspectos más modestos o más fantásticos. La interpretación de las mitologías y las leyendas juegan un papel extraordinario en su obra.

Estudiando la literatura clásica Bachofen descubrió que el pueblo licio había poseído un sistema que denominó de matriarcado, que establecía un fuerte contraste con el régimen patriarcal de las sociedades griega y romana. Identificó el sistema licio con las sociedades matrilineales descritas con gran extrañeza por los etnógrafos europeos. Prolongando la analogía llegó a la conclusión de que el matriarcado constituía un estadio intermedio de evolución social entre la promiscuidad de la horda primitiva y el patriarcado de las sociedades civilizadas.

En un principio era la promiscuidad. Lentamente la mujer empezó a ganar un gran ascendiente, atribuido principalmente a su papel en las religiones primitivas. Bachofen postuló un culto universal a una deidad femenina, la gran madre telúrica, asociado a los comienzos de la agricultura. Los primeros cultivadores fueron las mujeres y no los hombres dedicados normalmente a la caza, a la pesca, a la guerra y a actividades semejantes, que nada tenían que ver con los cultos de fertilidad y con la tierra.

Alrededor de estas ideas (deidad femenina, culto a la fertilidad, agricultura) Bachofen construyó un enorme y lógico complejo de rasgos culturales: el dualismo, los contrastes entre derecha e izquierda, el día y la noche, la luna y el sol, el hijo menor y el primogénito, etcétera asociados con los principios femenino y masculino. Otras supervivencias de esta situación matriarcal podían encontrarse en la *couvade,* que para Bachofen representaba la ficción del padre como una segunda madre.

La tragedia clásica facilitó abundantes materiales a Bachofen y a sus seguidores para apuntalar sus tesis. La decadencia posterior del matriarcado y el paso a los sistemas patriarcales quedan evidenciados en la sangrienta historia del asesinato del rey Agamenón por su propia mujer Clitenmestra y su amante, y por la venganza de Orestes que mató a su propia madre y fue perseguido por las Furias. El fin de la tragedia es el perdón de Orestes por los jueces de la ciudad de Atenas, inspirados por la propia diosa Atenea, marcando así jurídicamente la transición al patriarcado.

No intentaré criticar a Bachofen desde la posición de ventaja que nos da la cronología. Diré tan sólo, que su error de concepción es el mismo que cometieron sus contemporáneos: identificar las culturas pasadas con las sociedades primitivas de sus días. Hay sin embargo, una grave equivocación no atribuible a esta circunstancia, ni tampoco a falta de información. Esto es, su confusión de los sistemas matrilineales con el matriarcado, una institución cuya existencia nunca ha sido probada.

A pesar de todo, Bachofen es un autor que debe leerse y no por mero interés histórico. Hay en su obra no sólo erudición y una fantástica cantidad de conocimientos, sino además la imaginación etnológica tristemente ausente en nuestros días y sin la cual no puede haber mucho progreso científico. Su *Derecho materno* abunda en hipótesis e ideas útiles o posteriormente confirmadas de otras maneras. Por ejemplo, no hay duda de que la participación de la mujer en las actividades económicas influye sobre su status social y familiar. Tampoco hay discusión sobre el hecho, observado por Bachofen de que existe una estrecha relación entre la religión, la estructura social y la economía.

Hay que recordar asimismo su influencia sobre algunas escuelas psicológicas. Muchas ideas de Freud descansan sobre la obra de Bachofen, y correctas o desacertadas han jugado un papel de gran importancia en el desarrollo de numerosos aspectos de la teoría psicoanalítica. La concepción de Jung sobre el inconsciente colectivo tiene sus raíces en la teoría de Bachofen sobre el *Volkgeist* (espíritu del pueblo).

El mismo año que el jurista suizo publicó su *Derecho materno,* Maine, un profesor de leyes, hacía aparecer en Inglaterra otra obra clásica del evolucionismo del XIX: el *Derecho antiguo.* La experiencia de Maine era muy distinta a la de Ba-

chofen. Aunque igualmente interesado en el derecho comparado, el ejercicio profesional lo llevó a la India así como a familiarizarse con las leyes y costumbres de Europa Oriental. A cambio de esto, Maine mostró sólo interés incidental por las costumbres de los pueblos realmente primitivos.

Aunque evolucionista clásico, Maine muestra un grado notable de sano escepticismo frente a las generalizaciones apresuradas y sin sólido fundamento. En cierta forma, inicia la crítica del evolucionismo unilineal. Escribe:

> No hay nada en la historia conocida de la sociedad que justifique la creencia de que durante aquel larguísimo capítulo de su crecimiento, para el estudio del cual no disponemos de ningún documento, se hayan sucedido en todas partes las mismas transformaciones de la constitución social de modo uniforme y hasta simultáneo. (Maine, 1986: 111.)

Semejante actitud crítica unida en Maine con un fuerte rechazo de los prejuicios etnocentristas característicos de su tiempo. Exige y muestra el mismo respeto por las manifestaciones culturales distintas a la suya propia.

> No es de la incumbencia del investigador científico del pasado declarar buena o mala una institución dada. Le concierne tratar de su existencia y desenvolvimiento, pero no de su conveniencia. (Maine, 1986: 111.)

Maine contribuyó a mover la investigación antropológica más allá del campo de las relaciones de parentesco que parecía dominar la atención de la mayoría de los estudiosos. Propuso y mostró que las agrupaciones sociales con base territorial eran de igual importancia que las parentelas, aunque supuso erróneamente que esta era una característica de superior desarrollo a la representada por las agrupaciones familiares.

Contribuyó asimismo a aclarar la confusión existente entre los conceptos de endogamia y exogamia, demostrando que no eran mutuamente excluyentes sino complementarios. Es decir, que funcionan como dos caras de una misma reglamentación, cada una de ellas válida para una determinada unidad social.

La etnografía de una época dedicada casi exclusivamente a las sociedades primitivas olvidó mucho de las contribuciones de Maine, que se refieren a los niveles antiguos pero históricos de las culturas avanzadas: O sea el mundo clásico, Europa occidental y oriental, la India. Es lógico esperar de una etnología orientada ahora hacia el estudio de las culturas y sociedades de todas las épocas lleve a un reavivamiento del merecido interés por la obra de Maine.

Bajo esta luz, las contribuciones de Maine a la teoría del campesinado y de la comunidad aldeana tienen mucha significación. Maine debe ser considerado como uno de los fundadores de los estudios campesinos. Su influencia es visible sobre Kovalevski en Rusia y Costa en España. Olvidada por largo tiempo, la tradición del estudio del campesinado ha recuperado un lugar central en la teoría etnológica.

Fustel de Coulanges, a diferencia de Morgan, Bachofen y Maine, no era jurista sino historiador. Su obra más voluminosa aunque no la de mayor fama actual, tiene que ver con Francia y Europa occidental. Los títulos para ser incluido en una historia de la teoría etnológica provienen de su *Ciudad antigua*, un análisis del origen y desarrollo de las instituciones políticas y sociales de Grecia y Roma, de sus contribuciones al desarrollo del método comparativo.

Fustel poseía un inmenso conocimiento de la literatura y la historia clásica, reforzado por su estancia en Grecia y sus excavaciones en las islas helénicas. Esta experiencia la puso al servicio de una idea: mostrar que la evolución de las instituciones políticas y sociales del mundo clásico era el resultado de la evolución de la religión. Por religión Fustel entendía no solamente los sistemas cosmogónicos, la mitología, etcétera, sino ante todo los sistemas de sanciones sociales y normas de orden moral. De ahí que al analizar las creencias religiosas describa y estudie la organización de la familia, los sistemas de parentesco, la división de la sociedad en clases, el régimen de propiedad, la organización del estado.

La obra con interés etnológico de Fustel incluye sus polémicas contra los defensores de la hipótesis del llamado comunismo primitivo. Anticipando los resultados de la etnografía y la historia contemporánea, muestra que la propiedad comunal del suelo no siempre ni necesariamente precede a la propiedad privada, y que ciertas formas de propiedad común aparecen en Europa muy tardiamente.

Quizá ningún otro evolucionista del siglo XIX, aparte de Morgan, merezca el nombre de funcionalista en la medida de Fustel, al fin maestro de Durkheim. Sus descripciones de la vida griega y romana no sólo incluyen una gama amplísima de instituciones y fenómenos culturales, sino que enseña las interrelaciones entre todos ellos. Sus conclusiones pueden haber sido superadas por las investigaciones modernas, pero su método histórico de abordar las cuestiones del desarrollo social merece serio estudio.

Con McLennan se vuelve al campo del derecho comparado, visto desde el ángulo de los abogados profesionales. Este extraordinario escocés no se limitó a acumular información erudita sobre cultu-

ras y sociedades extrañas o sobre las épocas antiguas de la civilización occidental. Fue el primero, o al menos uno de los primeros, que estudió su propia cultura contemporánea con los mismos métodos con que estudió los pueblos exóticos. Parte de sus ideas provienen de la experiencia obtenida al familiarizarse con la historia y las prácticas de los clanes escoceses.

McLennan fue un paralelista extremo, sin el sentido crítico de Maine pero también sin la monumentalidad casi mitómana de Bachofen. Si bien por un lado afirma que "hablando a grandes rasgos, todas las razas humanas se han desarrollado desde el estado salvaje siguiendo una misma línea de carácter general" y se entrega a la busca de supervivencias, su mentalidad aguda le hace descubrir una serie de principios y de fenómenos de la organización social que incorpora para siempre a la teoría etnológica.

A McLennan se deben los términos de exogamia y endogamia, aunque su reconstrucción del origen y desarrollo de estas reglas de matrimonio haya sido descartada. Algunos grupos primitivos que vivían en promiscuidad y en constante guerra con sus vecinos encontraron que la existencia de muchas mujeres constituía una fuente de debilidad. Se dedicaron al infanticio femenino, llegando así a un estado de carencia de mujeres.

Esto condujo a la exogamia obligatoria, expresada en el rapto de las mujeres de otros grupos del que quedan supervivencias rituales aún en nuestros días. Por otro lado, al ser la mujer una propiedad valiosa, la promiscuidad se convirtió en una forma arcaica de matrimonio poliándrico, que se transformó en poliandria fraternal. O sea, los esposos de una misma mujer tenían que ser hijos de la misma madre. De ahí en adelante el parentesco no podía ser contado más que por línea femenina.

De estos principios McLennan dedujo, aunque todavía no emplea los términos, normas de matrilocalismo. Efectivamente, en el sistema de poliandria original (cuando los esposos no eran necesariamente parientes entre sí) la madre vivía con su propia madre y con sus hermanos por línea materna. En este hogar nacen los hijos y quedan afiliados a los parientes de la madre. Más tarde, con la emergencia de la poliandria fraternal, la mujer se traslada al hogar de los esposos y los hijos pasan a ser reconocidos por los nuevos parientes. En otras palabras, la ascendencia patrilineal aparece como un resultado de la poliandria fraternal combinada con el régimen patrilocal.

La aparición de las costumbres del levirato y del avunculado son resultado, para McLennan, de estas dos etapas de la poliandria. El extraordinario papel del tío o tíos o tíos maternos, como sustitutos del padre o padres biológicos, está relacionado con la poliandria arcaica, el matrilinealismo y el matrilocalismo. La herencia de la viuda por el hermano del esposo muerto es una supervivencia de la poliandria fraternal.

Cito estos ejemplos no tanto por el valor científico que puedan tener, sino para mostrar cómo una hipótesis o serie de hipótesis, aún total o parcialmente erróenas, sirven para guiar una investigación y llegar a resultados valiosos y descubrimientos significativos. Los atrevidos razonamientos (de McLennan, aun cuando llega a conclusiones equivocadas o que hoy sabemos que lo son) resultan más productivos que la timidez de muchos de sus sucesores, aterrorizados ante las formulaciones heurísticas más elementales. En último análisis el valor de la contribución de un científico se mide por la capacidad de sus ideas para promover la marcha de la ciencia.

# 9. La etnología evolucionista: Morgan y Tylor

En la historia de la antropología, Morgan constituye una personalidad llena de paradojas. Su figura domina la teoría etnológica del siglo XIX. Sin embargo, en la primera mitad del XX fue atacado y criticado hasta el extremo del repudio. En vida fue colmado de honores científicos. Fue presidente de la Asociación Americana para el Progreso de las Ciencias y fundador de la subsección de Antropología. Con cierta extravagancia llegó a ser calificado como un Newton o Darwin de la evolución social. Pero después de muerto, sus teorías se vieron ridiculizadas. Su obra principal, *La sociedad antigua,* fue tan desdeñada que resulta casi una rareza bibliográfica.

Fue abogado de éxito, próspero hombre de negocios y respetable ciudadano de Estados Unidos, varias veces elegido diputado y senador en su Estado de Nueva York. Sin embargo, su nombre ha sido anatema para muchos al parecer asociado, probablemente contra su voluntad, con las ideas de Marx y Engels. Buen liberal en la tradición norteamericana, ha sido considerado como un ideólogo socialista. Defensor activo y eficaz de los grupos indígenas de Estados Unidos, ha sido acusado de mantener posiciones racistas.

Fue uno de los grandes eruditos de su tiempo, pero jamás enseñó en una universidad. Se le ha querido recordar en las historias de la teoría etnológica no por su obra cumbre, la *Sociedad antigua,* sino por sus investigaciones sobre los sistemas de parentesco, un aspecto relativamente menor de su trabajo científico. Ha sido acusado de especulador incansable desde el sillón de su despacho, pero fue el único antropólogo de su tiempo que hizo en verdad investigación de campo, que sometió los datos propios y ajenos a rigurosa crítica, y que analizó sociedades enteras y no datos aislados tomados de culturas muy distintas.

Su misma carrera antropológica empieza de una manera extraña, investigando la organización de la Liga de los iroqueses para modelar sobre ella los estatutos de un club académico de Nueva York. Fue en el transcurso de este trabajo que se puso en contacto personal con los sénecas y descubrió que la terminología de parentesco indicaba un sistema de relaciones familiares y de reglamentación matrimonial distinto de los pueblos europeos y de aquél que se describe en la Biblia. El informe elaborado como producto de estas investigaciones constituye, probablemente, el primer trabajo serio de la etnografía norteamericana.

Morgan no trató de establecer un esquema definitivo de la evolución, como se le acusa desde la escuela boasiana. Sobre la base de las informaciones de que disponía montó un esquema provisional del orden de la evolución, e indicó lo que le parecía ser los estadios principales, caracterizando cada uno de ellos por un complejo de rasgos culturales. El valor que el mismo Morgan atribuía a esta parte de su obra era principalmente heurístico.

Es cierto que en ocasiones su criterio sobre los rasgos diagnósticos de una etapa o estadio lo lleva a clasificar erróneamente el nivel de desarrollo de algunas culturas. Coloca a los adelantados polinesios en la etapa del "salvajismo" simplemente porque carecían de alfarería, y hace lo mismo con los complejos grupos de noroeste de Estados Unidos porque no tenían cerámica ni agricultura. Sus interpretaciones sobre la sociedad mexicana y particularmente sobre la organización política azteca, están llenas de errores, fruto sobre todo del paralelismo que establece con los iroqueses. Resulta fácil hoy día refutar a Morgan. Tan fácil como estéril.

La contribución central de Morgan a la teoría etnológica no consiste en su reconstrucción de las etapas de desarrollo, ni siquiera en sus caracterizaciones de ellas. A pesar de lo cual hay que decir enseguida que sus tres estadios principales siguen en uso general, aunque sea bajo otros nombres. La aportación principal de Morgan consiste en afirmar, probar y documentar hasta el punto en que podía hacerlo, que cualquier tentativa de entender y periodizar la evolución sociocultural tiene que des-

cansar necesaria y primariamente sobre las bases de la subsistencia. Es posible que esto parezca ahora evidente. Si es así, se debe a Morgan.

La idea de relacionar las grandes transformaciones sociales y políticas con los sistemas de subsistencia no era nueva. Ya vimos que es tan antigua como la idea misma de la evolución y que se encuentra desde la Grecia clásica hasta Vico y Hegel. Lo que hace Morgan es desarrollar y articular la concepción, elaborarla y llevarla, de una manera general del tránsito de la economía natural a la productiva, a un detallado análisis de los cambios tanto en el plano económico como en el de las instituciones sociales y políticas. La dialéctica del hombre con la naturaleza que produce la sociedad y la cultura según Hegel, pasa en Morgan a convertirse en un proceso real, ejemplificado con cientos de casos extraídos de la historia, la prehistoria y la etnografía.

Morgan extremaba, como casi todos sus contemporáneos (ya mencionada la excepción solitaria de Maine), el fenómeno del paralelismo cultural. Escribe que la unidad humana permite al hombre

> . . .producir en condiciones semejantes los mismos implementos y utensilios, las mismas invenciones y desarrollar instituciones similares a partir de los mismos pensamientos originales en germen.

La cualificación que introduce (las "condiciones semejantes") nunca la elaboró más allá de meras referencias al ambiente físico y a los recursos naturales (fauna, flora, etc.), particularmente al comparar el Viejo y el Nuevo Mundo.

La aceptación implícita del paralelismo extremo abrió un amplio frente de ataque para las escuelas difusionistas. Durante años estuvo de moda probar sus equivocaciones con los nuevos materiales aportados por la arqueología (que estaba en la infancia en tiempos de Morgan) y por la etnografía. Pocos son los que reconocen que Morgan aceptó los fenómenos de difusión cultural, pero que no los consideraba como verdaderas fuerzas motrices de la evolución concebida como un proceso universal. No se interesó en los procesos difusionistas porque pensaba que no explicaban las causas primarias de la evolución, que en su opinión residen en la invención. En lo cual no andaba descaminado.

La mejor defensa de Morgan, si es que resulta todavía necesario hacerla, consiste en leer su obra. En ella aparece su idea cardinal sobre los factores y causas del progreso humano, y con igual claridad el hecho de que sus periodizaciones y caracterizaciones son construcciones provisionales para permitir el avance de la ciencia.

> Las últimas investigaciones respecto a la condición primitiva de la raza humana tienden a mostrar que la humanidad comenzó su carrera desde el fondo de la escala y ascendió desde el salvajismo a la civilización por medio de la lenta acumulación del conocimiento experimental. . . Trataremos en las páginas siguientes de mostrar nuevas evidencias sobre la condición primitiva de la humanidad, sobre la gradual evolución de sus poderes mentales y morales por medio de la experiencia, y sobre su prolongada lucha con los obstáculos que se le oponían en su camino hacia la civilización. Estas evidencias serán extraidas en parte de la gran secuencia de invenciones y descubrimientos que se extienden a todo lo largo del progreso humano. . .
>
> Dos líneas de investigación invitan nuestra atención. Una nos dirige a través de las invenciones y descubrimientos, y la otra nos conduce a través de las instituciones primarias. Con el conocimiento que obtengamos tenemos la esperanza de indicar los principales estadios del desarrollo humano.
>
> El hecho importante de que la humanidad comenzó a ascender la escalera desde abajo se revela de manera expresiva por sus artes sucesivas de subsistencia. El problema total de la supremacía humana sobre la tierra dependía de su habilidad en esta dirección. Los hombres son los únicos seres de quienes puede decirse que han ganado un control absoluto sobre la producción de alimentos, cosa que al principio no poseían sobre los animales. Sin extender sus bases de subsistencia la humanidad no podría haberse propagado hacia otras áreas que no poseían las mismas clases de alimentos y en definitiva sobre toda la tierra. En último análisis, sin obtener un control absoluto sobre la variedad y la cantidad de alimentos tampoco podría haberse multiplicado en populosas naciones. Es entonces probable que las grandes épocas del progreso humano se hayan identificado más o menos directamente, con la ampliación de las fuentes de subsistencia. (Morgan, 1964: 11, 12, 24.)

Utilizando los criterios apuntados (sistema de subsistencia e instituciones primarias) Morgan divide la historia humana en tres grandes etapas o estadios: salvajismo, barbarie y civilización. Es infortunado que dos de estas expresiones hayan alcanzado las connotaciones peyorativas que poseen, pero en definitiva lo que Morgan decía es lo mismo que sigue diciéndose.

Es decir, que existe un estadio de economía natural, no productiva, o de cazadores y recolectores; que a continuación otro estadio de economía reproductiva, de agricultura primitiva, y que el proceso culmina con la civilización, o sea con la aparición de las culturas de carácter urbano.

Los otros aspectos de la cultura, como se dice después de Tylor, que Morgan toma en cuenta en su periodización son los siguientes: gobierno, lengua-

je, familia, religión, vida doméstica y arquitectura, propiedad. Sería erróneo deducir de esto que Morgan manejaba un sistema conceptual semejante al de Marx. O sea, considerando la base económica como la estructura real de la sociedad, sobre la cual crece y se desarrolla una superestructura que representa el resto de la cultura.

Hay bastantes puntos de semejanza entre los dos, pero para Morgan las invenciones y descubrimientos en los planos de la organización familiar, del lenguaje, etcétera, son procesos autónomos aunque asociados a los de naturaleza económica. En otras palabras, no existe determinación de unos a otros, sino más bien interrelaciones con frecuencia de naturaleza muy compleja.

Resulta inevitable mencionar las contribuciones de Morgan al estudio de los sistemas de parentesco. Desde su primer trabajo sobre los iroqueses siguió ocupándose de este problema, desarrollando la metodología, reuniendo información y formulando conclusiones. El carácter sistemático de su estudio no tiene paralelo en el siglo XIX. Para su libro sobre los sistemas de consanguinidad y afinidad consiguió reunir nomenclaturas sobre más de cien casos de todo el mundo. Una verdadera hazaña que crece de proporciones al advertir que en general los datos son adecuados.

Este material fue analizado, las semejanzas establecidas y la distribución geográfica fijada en mapas. Del análisis surge la primera clasificación de la nomenclatura en sistemas clasificatorios y descriptivos. Los primeros agrupan a muchos parientes de un tipo determinado bajo un sólo término que incluye toda la clase. Morgan los consideraba característicos de los pueblos primitivos, por contraste con los sistemas descriptivos, típicos de los países europeos.

La taxonomía de Morgan no resulta muy exacta, ya que, por ejemplo, los sistemas descriptivos europeos tienen muchos términos clasificatorios. El hecho es que casi cien años de esfuerzos no han producido clasificaciones mucho más adecuadas, si bien ha aumentado increíblemente nuestro conocimiento del asunto. Por otra parte, Morgan apuntó una serie de líneas importantes de investigación productiva, como la relación de la nomenclatura con las reglas de matrimonio y con otras instituciones sociales.

Si Morgan fue convertido por la posterioridad boasiana en una especie de anticristo de la antropología, Tylor se ha visto elevado a la categoría de héroe cultural. Sin embargo, uno y otro fueron evolucionistas clásicos. Los errores atribuidos a Morgan se encuentran en Tylor y aún quizá exagerados, como ocurre con su famosa reconstrucción de la historia de las religiones primitivas.

No estoy en condiciones de aportar una explicación razonable de este desigual destino de los dos mayores antropólogos del siglo XIX. Pero sí tengo algunas sospechas relacionadas con la historia de la antropología como profesión reconocida y bien establecida académicamente, asunto que he discutido en el volumen *Tylor y los profesionales británicos* de mi *Historia de la etnología.*

Se advierte, en primer lugar, que la casi totalidad de aquéllos que hicieron antropología el siglo pasado eran juristas preocupados inicialmente por los problemas del derecho comparado. De alguna manera que aún no ha sido aclarada, quizá porque no ha merecido la atención de nadie, esta preocupación jurídica se enlaza con la tradición del derecho natural desarrollado por los tratadistas españoles de los Siglos de Oro, que manifestaron un interés por la etnografía de su época tan intenso como el del siglo XIX.

El hecho importante para nosotros ahora es que la etnología la iban haciendo toda clase de profesionales, particularmente misioneros y juristas los siglos XVI y XVII, historiadores y filósofos el siglo XVIII, historiadores y abogados el siglo XIX. Es decir toda clase de profesionales excepto los antropólogos. Había antropología, pero el antropólogo propiamente dicho, el profesional de esta ciencia, aún no había hecho su aparición.

Durante la segunda mitad del siglo XIX se produjo una polémica muy curiosa, que Sol Tax ha llamado la guerra de los nombres. Su escenario estuvo en Europa y la lucha se desarrolló entre los "antropólogos" y los "etnólogos". Los "antropólogos", encabezados por antropólogos físicos como Broca, reclamaron para sí el título de "científicos" y acusaron a los "etnólogos" de practicar una especie de diletantismo indigno del nombre de ciencia. Se fundaron sociedades de etnología por un lado y de antropología por otro, que guardaban entre sí las peores relaciones posibles.

Los antropólogos físicos, acogidos al gran árbol de la respetable biología de ninguna manera deseaban verse confundidos con los etnólogos a los que consideraban amateurs. En todo caso ¿cuál era el tema, el asunto de la etnología? Si se trataba de formular reconstrucciones al estilo de Morgan, su lugar estaba en la historia. Si se trataba de estudiar la organización y el funcionamiento de las sociedades, su lugar estaba en la nueva disciplina para la cual Comte había inventado un neologismo: sociología. Por otra parte, los llamados "etnólogos" mostraban una gran inclinación, ya entonces, a verse envueltos en disputas sobre la protección a los aborígenes, la esclavitud y el racismo.

En esta confusa situación Tylor vino a dar a la etnología, a la antropología sociocultural, dos cosas muy importantes. La primera fue respetabili-

dad científica. Como escribe Lowie, uno de sus grandes admiradores,

> nadie representó más dignamente el campo de la etnología ante colegas y profanos que Edward Burnett Tylor (1832-1917). Par y compañero de armas de Huxley, Galton, Spencer y Wallace, fue citado por psicólogos e historiadores, por biólogos y filósofos... Tylor recibió una educación privada y tras de una breve carrera comercial... etcétera. (Lowie, 1975: 88.)

La segunda contribución de Tylor a la antropología fue la de definir su tema y su asunto: la cultura. De un solo golpe la antropología adquiría respetabilidad científica y personal.

Si alguna vez una profesion ha podido reclamar por nombre a su padre ha sido la antropología. Incluso podría proponerse también una fecha de nacimiento: el año en que Tylor fue designado jefe de sección del museo de la Universidad de Oxford y profesor adjunto de la misma institución. A partir de ahí comienza la etnología a ganar estado de ciencia reconocida y comienzan los antropólogos a aparecer como verdaderos profesionales de una disciplina especial. Empieza, asimismo, la organización del trabajo de campo planeado desde las universidades e instituciones, llevado a cabo por profesionales bien adiestrados y con una sobria idea de lo que se esperaba de ellos.

En 1884 la Asociación Británica para el Progreso de las Ciencias designó un comité encargado del estudio de las tribus del occidente del Canadá. Tylor no sólo fue uno de los miembros sino su principal impulsor. La Universidad de Cambridge envió su famosa expedición al estrecho de Torres, en la que participan Haddon, Rivers y Seligman. Otras expediciones inglesas y alemanas marcharon a Australia, Africa y a la región amazónica. La antropología ha creado por fin sus profesionales, y los profesionales habían encontrado su vocación en el trabajo de campo.

La deuda de la etnología con Tylor es mucho más grande todavía de lo que estamos sugiriendo. Quizá lo primero que llama la atención a este respecto es la enorme amplitud de sus intereses científicos. Tylor ha estado más cerca que nadie de cumplir el desideratum del profesional capaz de trabajar con la misma competencia y autoridad en campos muy diversos de la antropología. No fue, sin embargo, un "generalista", sino un etnólogo en el sentido estricto de la palabra. Es decir, un teórico de la ciencia de la cultura, como él mismo definió a la antropología.

La obra de Tylor publicada en forma de libros es escasa, ya que muchos de sus trabajos quedaron como artículos, ensayos, comunicaciones e informes. Su primer volumen trata de México (*Anahuac or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern.*) Aunque en sentido estricto es el relato de un viaje, constituye un documento importante sobre el país y sobre su propia formación y orientación intelectual.

En tres volúmenes aparecidos entre 1865 y 1881 dejó establecidos los fundamentos de la etnología moderna. Los dos primeros (*Researches into the early history of mankind and the development of civilization* y *Primitive culture*) están dedicados a exponer e ilustrar su teoría de la evolución y sus métodos de investigación y análisis. El tercero (*Anthropology*), en opinión de Leslie White que comparto, sigue siendo una de las mejores introducciones generales al tema.

A diferencia de Morgan y de sus propios discípulos, Tylor carecía de experiencia en el trabajo de un campo. Suplió en parte esta deficiencia con viajes, en los que mostró una extraordinaria capacidad de observación y de registro objetivo. Mencionaré su indicación, a raíz de un breve recorrido en México, de que las culturas prehispánicas habían conocido la agricultura de regadío, hecho ignorado o no valorado por varias generaciones sucesivas de mesoamericanistas.

Mucho más importante todavía, Tylor suplió las debilidades provenientes de su inexperiencia de campo con un espíritu crítico agudo y un gran rigor analítico. Realmente es él quien inicia en la antropología profesional la utilización crítica de las fuentes de carácter histórico.

Tylor vaciló toda su vida entre el paralelismo típico de los evolucionistas clásicos y las nuevas tendencias difusionistas. Desde este punto de vista representa no sólo la transición entre la etnología de los llamados "amateurs" y la de los "profesionales", sino también la transición entre el predominio de las concepciones paralelistas y las nuevas escuelas difusionistas e historicistas.

Escribió: "La civilización es una planta que con mucha más frecuencia se propaga que se desenvuelve..." Subrayó el contraste existente entre la pequeña parte de la cultura que un pueblo determinado realmente ha inventado y la enorme parte que ha adquirido de otros pueblos.

Tylor no llegó a estas conclusiones por razonamientos y deducciones de orden filosófico o psicológico. Nada sería más contrario a su espíritu científico, marcado por la actitud empírica inglesa. Su difusionismo templado se basa en el estudio de la distribución geográfica de algunos elementos culturales a los que dedicó particular atención. Al observar las semejanzas entre implementos líticos provenientes de diversas partes del mundo, ya indicaba que era dudosa que la unidad psíquica pudiera explicarlas. Más tarde busca la explicación de las semejanzas (los viejos paralelismos) en la difusión, como en el caso de los fuelles de émbolo, de

la cerámica en Norteamérica, del arco y la fecha, de las enfermedades atribuidas a intrusión de objetos.

Lo que es más característico de Tylor es su exigencia de que cada caso debe ser analizado sin prejuicios, pesando cada prueba. Desarrolla una verdadera metodología y un conjunto de criterios que consideramos todavía válidos. Por ejemplo, el criterio de la distribución geográfica continua; el de la combinación de varios rasgos específicos; el de la complejidad del fenómeno; el de los rasgos no necesariamente asociados entre sí. Es conveniente ejemplificar estos criterios que van a presidir en gran parte la labor de las escuelas difusionistas que se anuncian en Tylor.

Si un elemento cultural, la cerámica por ejemplo, tiene una distribución continua sobre una amplia región (digamos Mesoamérica), podemos deducir que su aparición en tantos lugares contiguos se debe a una serie de procesos de difusión y no a un proceso de invenciones independientes unas de otras.

Si un fenómeno cultural aparece con una distribución geográfica discontinua, pero en cada caso presenta una misma combinación de rasgos especiales, podemos pensar, asimismo, en procesos de difusión y no en invenciones independientes. Así ocurre con la idea de que ciertas enfermedades son producidas por la intrusión de un objeto y que para curarlas el chamán o curandero tiene que succionar alguna parte del cuerpo del enfermo. Este conjunto de rasgos se encuentra en Australia, en Africa y en América.

Si un fenómeno es muy complejo y se presenta en distribución discontinua, hay más probabilidades de que sea debido a difusión que si es un fenómeno sencillo. Las armas arrojadizas pueden haber sido inventadas independientemente en diversos lugares, pero un instrumento tan complicado como el arco y la flecha, con sus derivaciones hacia el arco musical y el barreno de arco, es casi seguro que fue inventado en un lugar y difundido desde allí.

Si un fenómeno cultural presenta una conjunción de rasgos no necesariamente asociados entre sí, por más que su distribución sea discontinua podemos pensar en un solo centro de origen y en difusiones, aunque a veces resulten inexplicables. El ejemplo clásico de Tylor es el del patolli mexicano y el pachisi hindú. Ambos tienen en común el adivinar echando suertes, apuestas con espíritu de juego, elementos de apreciación de posibilidades, registro de los resultados en una tabla de contar y reglas uniformes para mover las piezas. Tylor toma este caso como una demostración de la posibilidad de contactos culturales entre Asia y América.

El espíritu crítico de Tylor le impidió convertir el difusionismo en la doctrina dogmática formulada más tarde por algunos de sus discípulos. Jamás abandonó la idea de que existían casos de paralelismo. Es decir, que condiciones muy semejantes pueden producir un tipo similar de fenómenos. Pero siempre insistió en considerar los problemas de difusión o paralelismo con la mente abierta, sin prejuicios y analizando todas las evidencias.

Más interesante es el hecho de que la aceptación y el uso de la difusión para explicar muchos fenómenos culturales, no indujo a Tylor a abandonar sus posiciones evolucionistas. Por el contrario, utilizó la difusión como un elemento más de explicación de los procesos de cambio sociocultural. Esto es algo que muchos antropólogos posteriores no han podido entender. Sin embargo, la postura teórica de Tylor es clara.

Escribió lo siguiente:

> Las instituciones de los hombres están tan claramente estratificadas como la tierra que ellos habitan. Se suceden en series que en lo sustancial son uniformes en todo el mundo, y que independientemente de lo que parecen ser diferencias relativamente superficiales de raza e idioma, son moldeadas por la naturaleza humana semejante que se manifiesta a través de los cambios de condiciones que se suceden en la vida salvaje, bárbara y civilizada. (Tylor, 1964.)

En otras palabras, la evolución es un proceso universal caracterizado esencialmente por el paso de uno a otro de los estadios descritos por Morgan. El hecho de que este paso se realice en cada sociedad individual, en parte por invenciones propias y en parte por aceptación e integración de invenciones realizadas por otros, tiene indudable interés histórico y científico. Pero no resta ninguna realidad al proceso de evolución. Por el contrario, la difusión nos ayuda a explicarlo mejor, y nos permite además entender por qué en algunos casos una sociedad puede realizar inmensos progresos en periodos relativamente breves de tiempo.

Otra objeción que suele hacerse al evolucionismo de Tylor, que comienza a combinar el paralelismo con la difusión, es que los fenómenos difusionistas eliminan posibilidad de establecer regularidades en los procesos de cambio. O sea, que la búsqueda de "leyes de la evolución" carece de sentido.

Naturalmente es la objeción misma la que carece de sentido. En primer lugar, porque ninguna sociedad o cultura puede aceptar e integrar elementos realmente importantes, sobre todo en las bases de sus subsistencias, si no existen ya ciertas condiciones previas necesarias. Los grupos de cultivadores del Amazonas no pueden incorporar a su complejo sociocultural la tecnología metalúrgica moderna, para poner un caso extremo. Tampoco la tecnología atómica puede ser difundida a las sociedades de

pastores del centro de Asia. Existe un nivel o ámbito de posibilidades para la difusión, que se reduce y estrecha tanto más cuando mayor es la distancia en la evolución respectiva de dos grupos.

En segundo lugar, cuando la difusión resulta posible, la aceptación e integración de los nuevos elementos empieza a producir, dentro de la sociedad que los ha adoptado, un proceso de cambios paralelos, aunque no idénticos, a los ocurridos en la sociedad que los originó. La adopción de la tecnología industrial en ciertas sociedades atrasadas está produciendo en ellas, como en las que originaron la revolución industrial, fenómenos tales como las concentraciones urbanas, las migraciones rurales, la aparición del proletariado industrial, el desarrollo de la clase media profesional, la creciente pujanza del estado como gestor económico.

Podría uno afirmar que uno de los mayores problemas del mundo contemporáneo consiste, precisamente, en que los procesos de difusión no funcionan como los imaginaron los dogmáticos del difusionismo. La difusión como mecanismo de cambio sociocultural resulta en la práctica de acción casi tan difícil como la invención independiente.

Debemos también a Tylor el haber empezado a esclarecer qué es lo que puede entenderse por "ley" en las ciencias sociales. Tylor aceptó la idea de que las relaciones estrictas de causalidad, en el viejo sentido físico del término, debía ser sustituida por la idea de las interrelaciones entre ciertos grupos de fenómenos socioculturales. Cuando se habla de "ley" en etnología hemos de entender algo que está más próximo al concepto de función matemática que al de ley física. Nos referimos más a probabilidades que a acontecimientos necesariamente determinados.

Esta actitud científica caracteriza asimismo las ideas de Tylor sobre el papel de la antropología en el mundo moderno. Escribe:

> El estudio de la antigüedad del hombre sobre la tierra, de su estructura corporal y de las variedades de razas y lenguas, nos conduce a la investigación de su historia intelectual y social... y nos permite trazar claramente su desarrollo. (Tylor, 1964.)

Y agrega:

> Gracias a nuestro conocimiento de los acontecimientos pasados y de sus consecuencias... podemos dirigir nuestro propio curso con mayor confianza... De esta manera, la humanidad pasa de la edad del progreso inconsciente a la del progreso consciente... El conocimiento del cambio del hombre desde el pasado remoto al presente no sólo nos ayuda a predecir el futuro, sino que puede guiarnos a cumplir nuestro deber de dejar el mundo mejor de lo que lo encontramos. (Tylor, 1986: 111.)

# 10. La crisis del evolucionismo: Historicismo y difusionismo

La etnología del siglo XIX estuvo dominada por una serie de grandes figuras, ninguna de las cuales consiguió crear o establecer una verdadera escuela. Tuvieron seguidores en todas partes del mundo, gente que se inspiraba en sus ideas, pero no discípulos en el sentido propio de la palabra. La excepción fue Tylor, pero ya vimos que con él empieza, precisamente, la profesionalización de la antropología. Este paso hacia la institucionalización de la ciencia parece constituir el requisito indispensable para el surgimiento y desarrollo de las verdaderas escuelas etnológicas durante el siglo XX.

Una vez que la disciplina se institucionaliza, aparecen los profesionales ocupando las cátedras en las universidades y las direcciones de los museos, institutos y departamentos de investigación. Ellos controlan la enseñanza formal de las ciencias antropológicas, dirigen y supervisan el trabajo de sus discípulos, organizan y orientan las investigaciones, facilitan y deciden las publicaciones en revistas técnicas y series etnográficas, y juzgan e influyen sobre los nuevos nombramientos de profesionales en las instituciones académicas. Se han creado las condiciones necesarias para la formación y el desarrollo de las escuelas.

Este proceso de institucionalización tiene lugar paralelamente a la crisis del evolucionismo clásico, y en cierta forma constituye el principal de sus agentes causales. Cuanta más información se reúne y se publica, más clara aparece la insuficiencia de la hipótesis subyacente al evolucionismo del siglo XIX, o sea el paralelismo cultural como manifestación de la unidad psíquica. Los fenómenos de difusión explican más sobre el desarrollo individual de las culturas que los fenómenos de paralelismo. Las nuevas escuelas etnológicas se constituyen, de esta manera, alrededor de la crítica al evolucionismo clásico y al paralelismo, tomando como nuevos temas de estudio la historia individual de las culturas y la difusión.

Por una de estas coincidencias que ocurren tantas veces en la historia de la ciencia, y que por ello no pueden ser enteramente fortuitas, un notable sociólogo y psicólogo social de la época estaba facilitando una base teórica al difusionismo. Gabriel de Tarde publicó a fines de siglo su obra sobre las *Leyes de la imitación.* Escribe: "Sociedad es imitación; imitación una especie de sonambulismo." En otras palabras, el fundamento de la cultura es la imitación y los procesos de imitacion son predominantemente irracionales, no conscientes.

Tarde cree que el hombre carece de imaginación creadora, y que por ello más que a inventar se dedica a imitar. La difusión, en consecuencia, es el gran vehículo del cambio sociocultural. Naturalmente, alguien tiene que haber inventado en algún momento para que otros puedan imitar después. Pero para Tarde la invención es esencialmente una nueva combinación de varias ideas preexistentes.

El mecanismo de la invención pertenece a la esfera de lo individual y del pensamiento lógico. La imitación, por el contrario, es principalmente social y extralógica.

No nos ocuparemos del pensamiento de Tarde como tal, sino de indicar sus efectos sobre la teoría etnológica. Alguna reflexión previa resulta necesaria. Los psicólogos de la Gestalt, particularmente Kohler en sus experiencias en las Islas Canarias, han demostrado que los procesos de invención y descubrimiento no son tan raros como Tarde y los difusionistas pensaban. Incluso se encuentran entre los monos, que exhiben una capacidad limitada de encontrar por sí mismos soluciones a problemas elementales. Los gestaltianos han probado que hasta la imitación aparente requiere un cierto grado de inventiva, o cuando menos de comprensión inteligente del problema planteado.

Estas conclusiones de la psicología de la Gestalt no tienden a negar la importancia de la difusión en la formación y desarrollo de las culturas humanas. Lo que dicen es que la capacidad creadora del

hombre es mayor de la que postulaba Tarde, y que aún la imitación más sencilla requiere imaginación y talento creador.

La difusión de elementos culturales o de conocimientos, lo mismo entre sociedades que entre individuos, parece funcionar mucho mejor cuando provee soluciones a problemas que la sociedad o el individuo ya tiene de alguna manera planteados o ante sí. Parece, por el contrario, funcionar mal cuando lo que se difunde son elementos culturales o conocimientos que por alguna razón no han entrado todavía en el horizonte intelectual de la sociedad o del individuo como soluciones o aún simplemente como problemas.

La influencia de Tarde sobre el pensamiento de las escuelas difusionistas fue notable. Se multiplicó al reunirse con la de Ratzel, quien a partir de materiales casi exclusivamente etnográficos estaba llegando a las mismas o aún a más radicales conclusiones.

Ratzel parte de la idea de que los hogares originales del hombre fueron reducidos en espacio y pocos en número. Sin embargo, la humanidad ocupa ahora la superficie entera de la tierra que es realmente habitable. De ahí hay que deducir la existencia de enormes y constantes migraciones en todos los tiempos. Son estas migraciones, reforzadas por otros contactos culturales (guerras, comercio, viajes, etc.) las que deben explicar las semejanzas y de ninguna manera la hipótesis de la unidad psíquica produciendo los mismos fenómenos en forma independiente. En su obra monumental sobre los *Pueblos del mundo* Ratzel acumula hecho tras hecho, teoría tras teoría (y a veces disparate tras disparate, como cuando discute las culturas de América) para mostrar la extensión y la intensidad de la difusión.

El ambiente intelectual estaba bien preparado para el surgimiento de las llamadas escuelas historicistas y difusionistas. Hay que decir que estas nuevas tendencias no significan todavía el abandono del evolucionismo. Lo que se rechaza con gran energía es, primero, la explicación paralelista de las semejanzas culturales; segundo, la concepción de un proceso de desarrollo idéntico e incluso forzoso, en todas partes del mundo. Nos ocuparemos de las dos escuelas principales de este pensamiento, la alemana y la inglesa, representadas por Graebner y el padre Schmidt, y por Elliot-Smith, respectivamente. Discutiremos después la escuela norteamericana establecida por Boas.

Las influencias de Tarde sobre la escuela alemana son evidentes. O debería decir las coincidencias, porque a menudo nadie es más celoso defensor del paralelismo de las invenciones que los difusionistas. En Graebner, Schmidt y sus discípulos aparecen como ideas centrales la escasa inventiva humana y los pocos puntos de origen del hombre y de sus primeras culturas. En estos escasos centros de origen, aislados unos de otros y desarrollándose en forma independiente, aparecen una serie de complejos culturales que denominan "círculos". De ahí la designación de escuela de los "círculos culturales" (*kulturkreise*).

Desde los centros de origen los complejos culturales, sus elementos aislados, empiezan a transmitirse por medio de migraciones, viajes, etcétera. Los círculos en expansión comienzan a encontrarse, a superponerse, a mezclarse, con frecuencia a destruirse. Ocurre, además, que los representantes de un círculo cultural empujan a los de otro u otros hacia zonas marginales o de refugio. De ahí surge la concepción del marginalismo geográfico cultural y del marginalismo dentro de una misma cultura como expresión de las formaciones más arcaicas y primitivas.

La superposición y mezcla de los diversos círculos culturales crea verdaderas estratificaciones dentro de una determinada cultura que un análisis cuidadoso puede identificar y restablecer. Cuando Graebner trabajaba en Oceanía pensó haber descubierto seis estratos sucesivos, a los que denominó tasmanio, protoaustraliano, totémico, de las mitades, melanesio del arco y polinesio. El estrato melanesio está representado por un complejo de palafitos, casas de planta rectangular, cestería en espiral, método especial de enmangar hachuelas y cucharas. La conexión de este complejo la establece o la hace derivar del neolítico de Europa Central.

Las dificultades que implica el método de Graebner resultan evidentes. En primer lugar ¿cómo establece los complejos de los primeros círculos culturales? En parte se basa en datos arqueológicos, pero en verdad se trata de construcciones lógicas, o aparentemente lógicas, sin una base empírica demostrable.

Graebner estaba todavía lejos de una verdadera taxonomía sociocultural y más todavía de la arqueología moderna. En cierta forma sus círculos culturales están reconstruidos al revés. O sea, no tanto a partir de los datos arqueológicos de las culturas originales, como deducidos de las estratificaciones que establece o descubre en las culturas contemporáneas. Los riesgos de llegar a construcciones apriorísticas son obvios.

En segundo lugar, la teoría parece sugerir que el proceso de creación cultural se detiene en un momento, en el instante en que empiezan a expandirse los círculos culturales. La conclusión es absurda y el mismo Graebner se encargó de rechazarla. Pero el problema metodológico y teórico queda en pie. ¿Cómo establecer la expansión progresiva de una serie de círculos que van aumentando en número y modificándose, a la vez que se extienden geográfi-

camente y transcurre el tiempo? La mezcla o combinación de círculos distintos origina, a su vez, nuevos centros secundarios de creación y difusión de complejos.

Aceptada la idea de que el proceso de creación y modificación sociocultural es continuo en su conjunto (y no veo manera de rechazar o eludir esta concepción), la metodología de Graebner nos lleva a establecer una serie de relaciones, de difusiones, de combinaciones y de estratificaciones tan complejas, confusas e innumerables, que se pierde toda esperanza de llegar a alguna conclusión valedera.

El método es válido dentro de marcos de aplicación limitada. Gracias a él se han podido y se pueden aclarar muchas oscuras cuestiones de la historia cultural. Lo que estoy diciendo es que es insuficiente como un método para llegar a una teoría de la evolución de las sociedades. Con frecuencia es apriorístico y no permite contestar, ni quizá se propone responder, a las cuestiones esenciales del por qué y el cómo de la evolución. Simplemente, traslada las preguntas a otros tiempos y a otras sociedades.

En el mejor de los casos, la metodología graebneriana nos conduce entre culturas (círculos) distintas. Desde este punto de vista restringido la contribución de Graebner sigue viva y válida. Pero el problema central de determinar los verdaderos procesos evolutivos, que son los de creación, permanece sin resolver.

Aunque pertenece también a la escuela de los círculos culturales, el Padre Schmidt tiene concepciones y métodos propios y diferentes de Graebner. Parte de las mismas premisas (es decir, un número limitado de círculos aislados entre sí, y poca inventiva humana) pero sus sitemas de análisis son más serios y refinados, sus reconstrucciones históricas más sobrias y bien fundadas en hechos, y sus conclusiones generales más razonables.

Todo esto se debe, en gran medida, a la orientación de Schmidt y sus discípulos hacia el trabajo de campo y hacia las investigaciones dirigidas por hipótesis bien formuladas. El Padre Schmidt, por su parte, nunca hizo trabajo en el campo. Organizó numerosas expediciones y sus colegas y alumnos han realizado algunos de los trabajos más interesantes que existen sobre las culturas más primitivas (pigmeos de Africa, fueguinos de América).

La teoría de los círculos culturales se convierte en manos del Padre Schmidt en un excelente instrumento de análisis y de interpretación histórica. Muchos de los métodos modernos de análisis distribucional de los materiales arqueológicos se basan en sus ideas y técnicas. Su influencia sobre la escuela boasiana es evidente, aunque con frecuencia no se reconozca, particularmente en la determinación de las áreas culturales y en el estudio de los procesos de difusión entre ellas.

El Padre Schmidt es recordado, más que por otra cosa, por su famosa polémica con Tylor sobre el origen y evolución de las creencias religiosas. En el segundo volumen de su *Cultura Primitiva* (*La religión en la cultura primitiva*) Tylor había aplicado los conceptos evolucionistas y racionalistas de la época al surgimiento y desarrollo de las religiones. Propuso en estado universal de creencias animistas, del que sucesivamente se habrían desarrollado las religiones institucionalizadas, el politeísmo y el monoteísmo como etapa superior, particularmente en la versión cristiana protestante.

En una serie de masivas publicaciones el Padre Schmidt no sólo refutó la tesis de Tylor, sino que realizó el estudio más profundo y completo de las ideas religiosas desde el punto de vista etnológico. *En su Origen de la idea de Dios,* y más tarde en el *Origen y desarrollo de la religión*, mostró gran independencia científica con respecto a sus creencias personales (era sacerdote católico). Su contribución más significativa en esta esfera consiste, probablemente, en haber demostrado que la idea en un ser supremo existe aún en los grupos de cultura más primitiva.

Fue quizá la polémica con Tylor la que condujo al Padre Schmidt a tomar posiciones públicamente antievolucionistas. Pero en verdad la esencia de su método y de su concepción de la historia cultural es evolucionsta. El que prefiera llamar desarrollo (*Entwicklung*) a la evolución es incidental. Su diferencia más profunda con los evolucionistas clásicos consiste en el rechazo (en el que le sigue la etnología moderna) de la idea de un esquema unilineal de la evolución o desarrollo humano. Puede considerarse a Schmidth como uno de los primeros quizá el más articulado intelectualmente, de los evolucionistas "multilineales" contemporáneos.

La escuela difusionista inglesa, como aparece representada por Elliot-Smith, constituye casi una parodia de la escuela alemana. Quizá a Elliot-Smith le resultaba molesta la complicación creada por la multiplicidad de los círculos y estratos culturales propuestos por Graebner. Quizá trató de llevar el pesimismo de Tarde sobre la imaginación humana hasta sus últimas consecuencias. Sea como fuere, el caso es que en su *Origen de la civilización* propuso y defendió con calor la existencia de un solo centro mundial de creación y difusión cultural: Egipto.

Ni aún como hipótesis esta idea resulta sostenible. El tiempo se ha encargado de acabar con ella. Sin embargo, la violencia de la crítica contra la tesis central de Elliot-Smith ha hecho mucho para ocultar o deformar una serie de contribuciones valiosas sobre el desarrollo de Egipto y sobre algunos indudables procesos de difusión desde el Valle del Nilo.

Elliot-Smith descubrió y describió el surgimien-

to de una civilización en condiciones muy particulares de nacimiento y crecimiento. Es en apariencia el primer antropólogo que se ocupa, con cierto cuidado, de una civilización de tipo hidráulico; o sea, basada en la agricultura de regadío. El que confundiera esta forma especial de desarrollo con la única forma posible al alto desarrollo es lamentable. Pero queda el hecho de que advirtió la trascendencia de un fenómeno que no llegó a reconocerse en toda su importancia hasta la época de Childe, Steward y Wittfogel.

El carácter extremo del difusionismo inglés y su raro apasionamiento en sostener tesis inaceptables iba a contribuir a provocar una reacción que discutiré más adelante. O sea, la reacción de los antropólogos británicos contra la historia y el método histórico. De este impulso proviene, en buena parte, la nueva escuela inglesa de antropología social. Antes de eso hemos de discutir el crecimiento en Estados Unidos del brote trasplantado desde Alemania por Franz Boas.

He afirmado en otros lugares que si se excavan las raíces del pensamiento de Boas se encuentra a Herder, el verdadero fundador del historicismo cultural germánico. Las ideas de la *Kulturgeschichte* alemanas se encuentran en Boas, desde la hostilidad al concepto de evolución que homogeneiza a todas las culturas, hasta la defensa de la individualidad e igualdad de las naciones.

Para Boas el problema de la etnología, no es la historia abstracta de Vico, Hegel y Marx, sino la historia particular y concreta de la cultura de cada grupo humano. Repetiría con Herder:

> ¡Alegrémonos... de que en la pradera multicolor de la tierra existen tan diversas flores y pueblos!... Cada nación... debe ser considerada sólo en su lugar, con cuanto tiene y es... Cada pueblo es un pueblo... (Herder, 1954: 63.)

Discutir a Boas y su escuela en el estrecho marco de la parte histórica de un curso de etnología presenta serias dificultades. Boas no dejó una obra en la que formule los principios teóricos que guiaban su trabajo. Tampoco dejó una monografía completa o trabajo extenso sobre una cultura que permita ver sus ideas expresadas a través de su aplicación.

Boas expresó repetidas veces puntos de vista sobre problemas determinados de la teoría etnológica (las reconstrucciones históricas, el evolucionismo, la posibilidad de una ciencia antropológica, las leyes socioculturales, etc.). Pero estos pronunciamientos se encuentran de manera fragmentaria y aislada. Con frecuencia son contradictorios o cuando menos ambiguos.

Finalmente, resulta imposible hablar de una escuela de Boas como tendencia teórica o como corporeización de un sistema coherente de interpretaciones etnológicas. Los discípulos más notables mostraron bien pronto divergencias fundamentales con su maestro y entre sí mismos.

Parece paradójico seguir refiriéndose a una escuela de Boas. Es evidente que no puede hablarse de ella en el mismo sentido en que se habla de una escuela evolucionista, o de la escuela de los círculos culturales, o de una escuela difusionista extrema. Sin embargo, como escribe Lowie en su *Historia de la etnología,* desde Tylor nadie ha ejercido una influencia tan profunda sobre la antropología como Boas. Boas, escribe Erasmus en sus *Dimensiones de la cultura,* debe ser considerado como el padre de la antropología norteamericana.

El secreto de la extraordinaria influencia de Boas está fuera y más allá de la teoría etnológica. Boas jugó en Estados Unidos un papel semejante al de Tylor en Inglaterra, pero en proporciones más vastas y considerables. La institucionalización de la antropología norteamericana, su profesionalización, se hace con Boas y bajo Boas. Desde 1889 ejerció una influencia dominante, aunque no indiscutida, en una gran variedad de esferas: en las universidades, museos, fundaciones, sociedades científicas, publicaciones, organización del trabajo de campo, etcétera. Después de jubilado, hasta su muerte en 1942, siguió siendo la cabeza reconocida. aunque crecientemente controvertida, de la profesión antropológica.

Boas enseñó o adiestró entre otros a Kroeber, Lowie, Goldenweiser, Radin, Sapir, Spier y Herskovits, influyó sobre Tozzer, Wissler, Swanton y Linton. No hay duda que, además de un gran educador, fue un gran organizador y administrador. Supo utilizar con eficacia todos los recursos posibles para orientar la antropología norteamericana en la dirección que creía correcta.

Vistos en retrospectiva y tomando en cuenta los intereses actuales de la etnología, es posible que el más importante de los seguidores de Boas sea Lowie, su discípulo más constante. Pienso particularmente en los trabajos de Lowie sobre organización social, respetados tanto por los antropólogos sociales como por los nuevos estructuralistas. A la vez, Lowie llevó el peso mayor de una devastadora polémica contra los evolucionistas morganistas, que con frecuencia apareció como larga, acre y a veces divertida discusion con Leslie White.

Boas debe ser visto no como teórico sino como un investigador de campo, a pesar de la pobreza de sus propias contribuciones etnográficas. ¿Qué es lo que hace Boas tan formidable en la antropología; aparte de su privilegiada posición en la profesión institucionalizada? Ciertamente son sus contribu-

ciones de carácter metodológico para el trabajo de campo y la interpretación de sus resultados.

Aún ahí encontramos escasa originalidad. Sus criterios para la reconstrucción histórica del origen y difusión de rasgos culturales (distribución continua, complejidad) están tomados en Tylor. La determinación especial, está tomada de la escuela histórica alemana. Sus consejos para el trabajo etnográfico (aprender la lengua nativa, usar informantes adiestrados, cubrir la totalidad de la cultura, etc.) se encuentran en tan remotos precursores como Sahagún. El concepto de la individualidad de las culturas está en Acosta, en casi todos los etnógrafos hispanoamericanos del siglo XVI y del XVII, y sobre todo en Herder.

Lo que caracteriza a Boas no es su originalidad. Es más bien su enorme concentración en perfeccionarlo y en constituir con todas las aportaciones posibles un cuerpo coherente de técnicas de trabajo y análisis. A esta tarea subordina Boas todas las demás, excepto la de transmitir la metodología a un grupo creciente de profesionales, adiestrarlos y enviarlos a trabajar al campo.

Boas se impuso e impuso a sus discípulos el abandono, cuando ménos provisional, de toda posición teórica. Trató de hacer para la antropología (y es casi la única comparación que se me ocurre), lo que Descartes había hecho para la filosofía y la ciencia. Incitar al abandono de los grandes palacios de las construcciones formales y apriorísticas, e irse a vivir a la pequeña cabaña provisional desde la cual el nuevo edificio científico iba a ser construido.

Boas jamás escribió su propio *Discurso del método* y dejó a la antropología en su cabaña provisional. Influido por el empirismo inglés y el pragmatismo norteamericano, esperó que de la labor paciente suya y de sus discípulos, de la lenta y cuidadosa acumulación de datos, del desarrollo meticuloso de las técnicas de investigación, surgiría, casi espontáneamente y alguna vez, la sólida teoría etnológica.

Hoy sabemos que no fue así y que no podía ser de otra manera. La suspensión provisional del pensamiento teórico condujo a su parálisis progresiva. A continuación de un periodo brillante de investigaciones teóricamente orientadas en forma negativa (es decir, a probar los errores de los evolucionistas clásicos), el trabajo de campo cayó en la irrelevancia, en la nimiedad, en el culto al detalle y a la perfección externa de la descripción y de las técnicas. El reino de Boas se estableció sobre la pura etnografía.

La rebelión comenzó entre sus propios discípulos. Leslie Spier atacó quizá inconscientemente el método mismo y sobre todo sus implicaciones teóricas. La mayoría de los antropólogos norteamericanos, escribió,

> han llegado a considerar cada cultura como un cúmulo de rasgos desconectados, asociados sólo en razón de una serie de accidentes históricos, pero sin relación funcional entre sí... (Spier, 1986: 111.)

Más profunda es la crítica de Kroeber, que en una serie de artículos desarrolló la idea de la cultura como algo "superorgánico", que tiene que interpretarse en sus propios términos. Atacó el reduccionismo, o sea, las tentativas de explicar la cultura por factores exógenos (geográficos, psicológicos, etc.). Pidió a la antropología un regreso a la visión macrohistórica, por contraste a la microhistoria particularista que surgía de los métodos de trabajo de Boas.

Kroeber y otros antropólogos anuncian con estas críticas la entrada al escenario norteamericano de una serie de nuevas ideas y métodos de trabajo. Indican también el comienzo del resurgimiento del evolucionismo en Estados Unidos. Lo que es característico y diagnóstico de la situación creada por Boas y su escuela, es que ninguna de las nuevas ideas y métodos importantes aparece originalmente en Estados Unidos.

El concepto de área cultural, atribuido a Holmes y Wissler, procede de la escuela histórica alemana y más particularmente del Padre Schmidt. Lo que es norteamericano (o boasiano) es la pretensión de que el concepto de área cultural surgió empíricamente de la clasificación de las piezas de museo; la extrema meticulosidad con que el concepto de área se aplicó y desarrolló usando técnicas diseñadas por Tylor y los difusionistas europeos.

La macrohistoria de Kroeber es una especie de evolucionismo tímido, basado por un lado, en las áreas culturales tomadas como unidad geográfico-histórica de desarrollo; por otro lado, en una noción del determinismo cultural en la que es difícil encontrar diferencias mayores que las de lenguaje con las concepciones deterministas clásicas.

El funcionalismo llega de Inglaterra, con los nuevos vientos de la antropología social británica creada por Radcliffe-Brown y Malinowski. En último análisis procede de Durkheim, pero son escasos los antropólogos norteamericanos que van a buscar el funcionalismo en sus fuentes originales.

El contraste entre las llamadas culturas "folk" y urbanas de Redfield, que domina un buen tiempo la atención teórica y las investigaciones de un grupo numeroso, está extraida de la sociología alemana de Max Weber, Tonnies y otros. Muchos no son conscientes de ello, porque recibieron nociones teóricas a través de las versiones desvaidas de Parsons y otros sociólogos.

Ruth Benedict, una de las personalidades más brillantes de su tiempo, se aplicó a la descripción

e interpretación de la individualidad y personalidad de las culturas. Para ello tuvo que tomar prestado del arsenal teórico de Nietsche y Jung las ideas centrales sobre lo apolíneo y lo dionisíaco, y de la psicología de la Gestalt sus conceptos de estructura y patrones culturales.

Menciono estos casos no para rebajar o disminuir la importancia de las contribuciones de Boas y sus seguidores y discípulos, sino para subrayar su verdadero carácter. La renuncia temporal a la teoría se convirtió en permanente abandono del pensamiento teórico. Al dejar de pensar teóricamente se va perdiendo no sólo la capacidad de hacerlo, sino el atractivo intelectual por la teoría. La concentración en los problemas de refinamiento del método y de las técnicas reforzó el proceso, como también la atención por la minucia y la sobrevaloración de la búsqueda de datos por los datos mismos.

Cuando algunos antropólogos norteamericanos descubrieron con alarma la situación que se había creado y trataron de remediarla, encontraron a los epígonos boasianos, más ortodoxos que su maestro, sólidamente establecidos en las instituciones profesionales. La esterilidad creciente a que la escuela de Boas había condenado la antropología de Estados Unidos, forzó a buscar los nuevos estímulos teóricos y metodológicos en el extranjero.

De las consecuencias últimas de este curioso proceso de influencia de una personalidad y de una escuela, ante las cuales todo antropólogo mantiene hoy una actitud ambivalente, se salvaron cuando menos dos grupos importantes: los arqueólogos, para quienes la realidad concreta de los procesos de evolución es insoslayable, y un pequeño número de etnólogos y antropólogos culturales, mantenidos muchos años en el ostracismo intelectual y a veces profesional.

El decline de la influencia intelectual e institucional de la escuela de Boas ha sido notable en los últimos años. Quizá el comentario más melancólico y justo que sobre estas influencias se ha hecho, venga de uno de los discípulos más antiguos y leales de Franz Boas. Escribe Lowie en su *Historia de la Etnología:*

> Resulta una de las tareas más difíciles hacer ver la importancia sobresaliente de Boas a los que no han tenido contacto personal con él... He aquí un investigador que conoce tan íntimamente como cualquiera la literatura etnográfica mundial, pero que nunca ha resumido sus ideas en un tratado comprensivo que se pudiera comparar a la *Volkerkunde* de Ratzel. Mientras que sus críticos sugieren como explicación que Boas sea incapaz de llegar a una síntesis, quienes lo conocen íntimamente saben que sí tiene opinión acerca de todas las cuestiones antropológicas...
>
> Resulta aún más paradójico que este colector tan incansable, que continuamente ha predicado la manera global de ver la cultura, no ha producido ni una sola monografía extensa de una tribu individual... La gran importancia de Boas no proviene de una elaboración sistemática de los hechos, sino del modo independiente de estudiarlo, de la manera nueva de clasificarlos, de su capacidad para definir problemas en los cuales nadie había pensado hasta entonces, y de su insistencia en una solución metodológicamente rigurosa... (Lowie, 1975: 186.)

# 11. Teorías de reemplazo: Sociologismo y funcionalismo

La reacción contra el evolucionismo clásico del siglo XIX tomó en los países germanos la forma de una nueva escuela etnológica de carácter histórico, evolucionista sólo en un sentido restringido. En ocasiones excepcionales, derivó de una concepción evolucionista de naturaleza confusamente multilineal, basada en la teoría de los círculos culturales. Estas tendencias veían la difusión como el mecanismo más importante de los procesos de cambio sociocultural en escala universal.

En Inglaterra apareció también una escuela de carácter histórico, que extremó el difusionismo hasta concebir un solo centro mundial de creación cultural. En Estados Unidos surgió la llamada escuela de Boas, cuya inmensa contribución etnográfica y metodológica no puede hacer olvidar su esterilidad teórica y la trivialidad de buena parte de su contribución descriptiva.

Tal era la situación general en los países que podemos considerar como los mayores centros de actividad etnológica hacia el primer cuarto del siglo XX. Francia no está incluida en este grupo debido a su concentración casi exclusiva en un campo especial de la antropología general, la antropología física. Las preocupaciones francesas por los procesos de cambio sociocultural se canalizaban hacia la sociología y el estudio de las sociedades contemporáneas europeas, por una parte, y por otra hacia la historia de la civilización y de las instituciones occidentales.

Lo mismo que con anterioridad un sociólogo francés, Tarde, había facilitado la base psicológica para las teorías difusionistas (la imitación), otro sociólogo francés, Durkheim, iba a dar ahora el punto de partida para una renovación de la teoría etnológica (el funcionalismo).

El movimiento iniciado por Durkheim ejerció su mayor influencia primero en Inglaterra, por medio de la escuela de antropología social, y más tarde en Estados Unidos, a través de Inglaterra. El funcionalismo sirvió para dar cohesión teórica a la rebeldía contra la escuela boasiana y el historicismo. El círculo se cierra en Francia con la aparición de una variante de la antropología social que se denominó antropología estructuralista.

Hacia mediados del siglo XIX Comte había si no inventado la sociología, cuando menos dado nombre y contribuido a convertirla en una ciencia positiva. Había dividido la sociología en dos ramas principales: la llamada estática social (o sea, el estudio de la organización social) y la dinámica social (o sea, la teoría del progreso social). En términos generales podría compararse la estática con la etnografía y la antropología social, y la dinámica con la etnología considerada como teoría o estudio de la evolución sociocultural. Más importante es la concepción de Comte de que la sociedad es un organismo colectivo, cuyo proceso (o evolución) se caracteriza por la creciente especialización de funciones y por la creciente adaptación de los órganos (instituciones) al ejercicio de las funciones.

Durkheim no tenía porque tomar estas ideas de Comte, puesto que el organicismo social y el funcionalismo biológico estaban en la atmósfera intelectual de los países europeos durante este primer periodo. Corresponde a Durkheim el mérito de haber desarrollado y perfeccionado estos conceptos de la sociología. Aún más, el de haberlos aplicado no sólo a las sociedades occidentales sino también a las primitivas. Durkheim es quien realmente inicia la etnología sociológica en Francia y le da en todo el mundo una nueva característica: la preocupación llamada estructural-funcional.

A partir de Durkheim la teoría etnológica lucha por integrar su enfoque histórico-evolucionista con el enfoque estructural-funcionalista. La dimensión de naturaleza temporal, característica del evolucionismo clásico (unilineal), del evolucionismo revisado (multilineal) y de las escuelas histórico-difusionistas, se completa con la dimensión de naturaleza social.

A partir de Durkheim se comprende más clara-

mente la necesidad simultánea de los estudios de carácter sincrónico y diacrónico. Durkheim se expresó de la siguiente manera, comentando una frase de su maestro Fustel de Coulanges: "Le gustaba... reiterar la afirmación de que la verdadera sociología es la historia; nada más cierto, siempre que manejemos sociológicamente la historia."

La influencia de Durkheim se extiende no solamente a la nueva escuela de antropología social (o estructural-funcionalista) sino también a la nueva escuela evolucionista. Debemos examinar cómo se ejerció esta influencia, que a veces tomó caracteres tan paradójicos como el rechazo por parte de la escuela británica del enfoque histórico.

Para Durkheim no existe, ni puede existir, contradicción alguna entre el estudio de los procesos históricos de cambio social y el estudio de los fenómenos sociales en las sociedades contemporáneas. Uno y otro se complementan, en particular cuando la historia se estudia sociológicamente y la sociedad se estudia históricamente. Este doble enfoque constituye una condición de sus *Reglas del método sociológico.*

Esto no es suficiente para conseguir un ajuste satisfactorio de las dimensiones temporal y social. El riesgo evidente es caer de nuevo en esquemas evolucionistas de carácter unilineal y en llegar a formulaciones demasiado generales de los procesos de cambio. Por otro lado, el riesgo es de caer en descripciones sin profundidad histórica y que individualizan en exceso a las sociedades.

Cada sociedad es un organismo y posee individualidad propia. En consecuencia, debe ser estudiada como tal. Pero es posible agrupar a las sociedades de acuerdo a ciertos criterios o principios generales que tienen sobre todo un valor heurístico. En otras palabras, es factible y conveniente (aún más, resulta indispensable) establecer tipos de sociedades que sean cualitativamente distintos entre sí. Esta taxonomía social debe servir tanto para propósitos comparativos sincrónicos y diacrónicos, como para analizar los procesos de cambio y desarrollo.

A la pregunta metodológica sobre cuáles pueden ser los criterios objetivos que permitan establecer semejante taxonomía de las sociedades, Durkheim responde con la concepción teórica expuesta en su obra sobre la *División del trabajo social.* La división del trabajo constituye uno de los fenómenos esenciales de la vida social y propone analizarlo desde tres puntos de vista. Primero, para determinar la función de la división del trabajo y descubrir qué clase de necesidades sociales satisface. Segundo, para averiguar las causas de la división del trabajo. Tercero, para examinar las desviaciones y anormalidades que se puedan presentar.

La palabra clave es la de función, un término que Durkheim utiliza con fuertes connotaciones biológicas (organicistas). Función no es solamente la actividad normal de un órgano o de una parte del organismo. Es también, una actividad que tiene el sentido de satisfacer una necesidad. Esta segunda posible interpretación es la que interesa a Durkheim, porque el organismo social y las instituciones que lo forman tienen una cualidad proteica (o dialéctica en el sentido hegeliano del término). O sea, la de adaptarse y transformarse continuamente para satisfacer las necesidades existentes y aquellas que se van creando o apareciendo.

Advierte Durkheim que existe un peligro evidente al seguir esta dirección de análisis: el de divorciar y aislar unos elementos constitutivos de otros. La sociedad es un organismo y un organismo no es la mera suma de sus componentes, una simple yuxtaposición de funciones y de instituciones. La sociedad es un sistema total, integrado, y al ser así constituye una realidad en cierta forma independiente de sus partes, superior a ella.

¿Cómo puede aparecer esta realidad superior ante el investigador? ¿Qué es aquello que une individuos, funciones e instituciones en un sistema general? La respuesta de Durkheim es la "conciencia colectiva", que define como la totalidad de las creencias y sentimientos comunes a los miembros de una misma sociedad. Esta conciencia no está localizada en ninguna persona o grupo de personas, en ninguna institución o grupo de instituciones. Es común a todos y está diluida y permea toda la sociedad. Es decir, en nuestro propio lenguaje antropológico, es un equivalente de la cultura.

La sociedad no puede ser explicada ni comprendida por sus partes más elementales (los individuos), ni tampoco por sus componentes más complejos (las instituciones) que realizan funciones destinadas a satisfacer necesidades individuales y sociales. La clave de toda interpretación está en la conciencia colectiva. Esta conciencia colectiva posee sus propias leyes y su propia dinámica que no pueden ser expresadas y reducidas en niveles o planos inferiores de explicación. La conciencia colectiva y su expresión concreta, la sociedad, constituyen un mundo nuevo que no pertenece al mundo natural ni al orgánico. Es decir, pertenecen al mundo superorgánico.

La tarea de las ciencias de la sociedad consiste en descubrir las leyes del mundo superorgánico. Para ello no bastará simplemente con acumular hechos. "Es una vana ilusión (escribe en su *División del trabajo social*) creer que la mejor manera de preparar el advenimiento de una ciencia consiste primero en acumular pacientemente todos los materiales que utilizará porque uno sólo sabe cuáles materiales necesita cuando existe ya algún presentimiento de la esencia y de las necesidades de la ciencia."

La verdad es que un gran número de los materiales necesarios ya habían sido acumulados por la actividad de los etnógrafos, folkloristas y sociólogos. Durkheim hizo buen uso de todo ello en sus obras. Sin embargo, estableció una práctica de la etnología sociológica francesa que ha viciado mucho de su trabajo hasta nuestros días. O sea, un indudable desdeño por la investigación de campo y una marcada preferencia por la elaboración de la teoría a partir del trabajo ajeno, que contrasta fuerte y desfavorablemente con la actitud de los antropólogos sociales británicos y de los etnógrafos boasianos.

Puede advertirse, en este esquema elemental de las concepciones de Durkheim de dónde provienen las ideas centrales de la escuela antropológica estructural-funcionalista. Sin embargo, no todos los conceptos básicos y sus implicaciones metodológicas fueron adoptados por los antropólogos sociales británicos.

Sabemos que rechazaron la teoría evolucionista y el método histórico. Debe advertirse de todas maneras, que más que una posición teórica ésta fue una actitud metodológica. Malinowski y Radcliffe-Brown eran casi totalmente escépticos en cuanto a la utilidad de las reconstrucciones históricas y del análisis de los procesos temporales de cambio. Su escepticismo encuentra explicación y quizá cierta justificación cuando se consideran los excesos de la escuela histórica inglesa y del difusionismo de Elliot-Smith.

Independientemente de la cuestión de la originalidad teórica de esta escuela funcionalista, o más bien de la carencia de ella, es indudable que los antropólogos sociales británicos realizaron una contribución a la etnología de enorme valor, que es más notable y visible en los trabajos de campo. Por otra parte, al influir poderosamente sobre la antropología de Estados Unidos, contribuyeron a convertir la influencia intelectual de los epígonos boasianos en cosa del pasado.

La aplicación al trabajo de campo de las teorías y los métodos de Durkheim contribuyó a producir nuevas corrientes de pensamiento y de elaboración teórica. Puede afirmarse que la antropología contemporánea vive, todavía, bajo la fuerte influencia de los trabajos de los primeros funcionalistas.

El más importante de ellos es Malinowski. Como Durkheim, concibe la cultura en relación a las necesidades humanas y las maneras de satisfacerlas. Unas y otras son conceptual y metodológicamente inseperables (funcionalismo). Por necesidades hay que entender no sólo las que son estrictamente de orden elemental, biológico, sino también aquellas que crea la propia cultura. Nada hay ni puede haber dentro de una cultura, en consecuencia, que no sea funcional. Las llamadas "supervivencias" o bien continuan ejerciendo ciertas funciones que hay que descubrir, o bien son mitos inventados por malos observadores.

Las llamadas reconstrucciones históricas no sólo no son posibles, sino que científicamente son inútiles. Cada cultura es un organismo individual distinto a los demás y diferente de lo que era en su propio pasado. Hay que estudiarla ahora (enfoque sincrónico), en su funcionamiento real y tomando cada cultura como una unidad integral de partes inseparables (globalismo). Como esto requiere métodos especiales que no pueden aplicarse a la historia, debemos renunciar a estudiar el pasado, o más bien dejar esta tarea a los historiadores y a los arqueólogos (anti-historicismo). En todo caso los procesos de cambio sociocultural se entienden, no por su historia, sino por la manera en que unas partes de la estructura total son influidas y modificadas por el resto, y a su vez influyen y modifican lo demás (estructuralismo).

Lo más importante que puede estudiar un antropólogo son los procesos de cambio en una situación dada de contacto cultural, tal y como las que existen entre las sociedades primitivas y las sociedades modernas (transculturación). Por eso mismo, los antropólogos sociales tienen una función decisiva en el mundo contemporáneo. El cumplimiento de esta función debe llevarles, incluso, a participar en la administración colonial como asesores y consejeros, manteniendo siempre su integridad científica. La participación de los antropólogos en estos procesos reales de cambio debe darles nuevos conocimientos, instrumentos conceptuales y metodológicos, y una cierta posibilidad de experimentación.

Los procesos de cambio dentro de una sociedad pueden ser entendidos mejor si en lugar de estudiar simplemente las normas y patrones establecidos, estudiamos a la vez las variaciones individuales en la conducta y particularmente las transgresiones. El transgresor con frecuencia es un innovador. Aquí Malinowski apunta otro error de los antropólogos boasianos, que tratan de describir una cultura a base de construcciones idealizadas extraidas de lo que los informantes consideran ser las normas aceptadas y aceptables de conducta social.

Este aparato teórico supone una serie de principios metodológicos muy rigurosos para la investigación de campo. Malinowski exige estudiar cada fenómeno en todas las variaciones existentes, por medio de una revisión exhaustiva de ejemplos detallados. Pide describir lo que denomina los imponderables de la vida diaria (las rutinas tanto como las desviaciones de ellas). Es imprescindible reunir un cuerpo de dichos típicos, fórmulas mágicas, folklore, etcétera, en la lengua nativa.

El mismo Malinowski se encargó de poner en práctica esta exigente metodología en sus trabajos

de campo en Melanesia. El resultado fue la aparición de los estudios más detallados, complejos y fascinantes que existen todavía en la literatura antropológica, como los *Argonautas.* No faltan quienes atribuyan esas cualidades al extraordinario talento literario de Malinowski y a los largos años que dedicó al estudio de comunidades muy reducidas. El hecho, sin embargo, es que si no se pueden escribir monografías como las de Malinowski, ya no deben publicarse informes etnográficos como los que aparecen antes de Malinowski. Nos enseñó a todos que la ciencia etnológica no es necesariamente árida, ni las descripciones etnográficas forzosamente aburridas.

El segundo de los grandes antropólogos sociales británicos es Radcliffe-Brown, una personalidad que carecía del vigor y de la facilidad para la comunicación intelectual que tenía Malinowski. A pesar de esto, es posible que sus contribuciones teóricas muestren ser de mayor permanencia e importancia. Sus diferencias con Malinowski son grandes.

Malinowski es todavía un "culturólogo". Su tema es la cultura, entendida de una manera muy semejante a la que Durkheim concebía la conciencia colectiva. Radcliffe-Brown considera la cultura como una abstracción. La realidad es que los seres humanos están conectados por series ilimitadas de relaciones sociales. El tema de la antropología social no es la cultura, sino la estructura y la organización social.

Para estudiar la estructura y la organización social necesitamos descripciones muy minuciosas y precisas de su funcionamiento. Hay que analizar las costumbres y las instituciones en términos de su contribución a mantener o a modificar la estructura total. Mientras Malinowski declara que con esto se satisface el propósito científico, Radcliffe-Brown insiste en ir más allá.

Los fenómenos sociales son susceptibles de una clasificación sistemática, cuyo objetivo es el de realizar estudios comparativos. Mediante estos análisis comparativos la antropología social podrá formular leyes generales correspondientes al campo de los fenómenos sociales, tanto en su dimensión sincrónica como diacrónica. En otras palabras, la posición evolucionista resurge en Radcliffe-Brown, a pesar de la repulsión que comparte con Malinowski por el método histórico.

El trabajo de campo de Radcliffe-Brown no llega a ejemplificar o ilustrar sus posiciones metodológicas en la forma brillante de Malinowski. Sin embargo, sus escritos teóricos sobre *Estructura y función en la sociedad primitiva* pertenecen a los clásicos de la literatura antropológica. Sus técnicas de trabajo son más susceptibles de ser enseñadas y transmitidas que las de Malinowski, en las que una intuición casi artística juega un papel importante.

Un grupo numeroso de antropólogos británicos se encargó de proseguir la obra de estos dos grandes científicos contemporáneos, sin agregar nada importante que parezca esencialmente nuevo en la teoría. La calidad de sus monografías de campo, sin embargo, va de normalmente buena a excelente y aún extraordinaria.

Firth siguió con fidelidad los métodos de trabajo de Malinowski: prolongada y solitaria convivencia con un grupo humano reducido; atención a todos los detalles de la vida diaria, incluso los más rutinarios, y también a sus mínimas variaciones; empleo de la lengua nativa no sólo como medio de comunicación y documentación, sino como instrumento de análisis. El resultado fue un clásico de la antropología, los *Tikopia,* probablemente superior a los *Argonautas;* pero sin el vivo estilo y la penetración casi artística de Malinowski.

Otro discípulo de Malinowski, Evans-Pritchard, escribió bajo parecidas condiciones los *Nuer,* relacionando el medio natural con la organización social y económica, la religión y la cultura global. Constituye uno de los primeros y más ejemplares estudios de ecología cultural. Su descripción y análisis sociocultural de la *Brujería azande* ocupa un lugar de importancia parecida a los *Nuer.*

Meyer Fortes y Evans-Pritchard dirigieron la preparación del importante volumen *Sistemas políticos africanos,* al que contribuyeron los principales africanistas con materiales de primera mano. Fortes trabajó siguiendo particularmente las ideas de Radcliffe-Brown sobre la organización social primitiva. Aparte de sus monografías de campo, el volumen dedicado a las funciones sociales del parentesco es la mejor puesta al día del problema.

Forde colaboró con Radcliffe-Brown en la dirección de un volumen sobre organización social africana, paralelo al de Fortes y Evans-Pritchard sobre sistemas políticos. Además, publicó *Habitat, economía y sociedad,* que justamente subtituló, "Introducción geográfica a la etnología." La monografía de Leach sobre los *Sistemas políticos del altiplano de Birmania* es un excelente estudio de ecología cultural y de organización sociopolítica.

En contraste con el nutrido grupo de brillantes seguidores y discípulos de Radcliffe-Brown y Malinowski, Gluckman representa una actitud discrepante. Fue así no sólo en razón de sus intereses científicos (derecho, delito, costumbre y conflicto), sino también por su crítica a la creciente participación de los antropólogos británicos en la administración colonial. Es interesante anotar que esta colaboración fue abierta, comentada en público y en las reuniones profesionales, atacada y explicada sobre la base de las necesidades de la investigación científica y de la protección de los grupos nativos.

La influencia de la antropología social británica sobre los antropólogos norteamericanos se produjo con cierto retraso. Se reforzó cuando Malinowski y Radcliffe-Brown tuvieron oportunidad de enseñar en las universidades de Yale y Chicago, respectivamente. No parece casual que entre los investigadores más productivos de Estados Unidos estén Redfield y Murdock.

Redfield, cuyas contribuciones más notables pertenecen a los últimos años de su vida, inició una serie de estudios de comunidad en México, inspirados por la antropología social británica. En *Tepoztlán* se propuso estudiar el cambio cultural en el proceso mismo del cambio, rehusando ocuparse de los problemas de reconstrucción histórica.

Más tarde extendió el ámbito de este propósito al abordar el estudio del cambio sincrónico en la península de Yucatán, tomando una serie de comunidades estratificadas desde el punto de vista de su participación en la cultura moderna. Redfield estaba volviendo con esto al enfoque diacrónico, ya que estas comunidades representaban niveles distintos y en consecuencia momentos diferentes de un proceso general de cambio sociocultural y trasculturación.

Más característico de Redfield es su intensa preocupación por hacer de la antropología una ciencia útil al hombre para la resolución de muchos problemas de orden práctico. De manera creciente fue adoptado y desarrollando una postura que, si en el orden intelectual tendió a hacerse más y más humanista, en el orden metodológico se hizo más y más ecléctica. La influencia de Redfield, guiado a numerosos antropólogos norteamericanos y latinoamericanos por este camino, ha sido grande y es digna de respeto.

Murdock prosiguió la ruta, bien calificada de árida desde los primeros tiempos de la antropología moderna, de buscar y formular tendencias y leyes en la esfera de la estructura social. Con gran tenacidad consiguió desarrollar sistemáticamente una *Guía para la clasificación de los datos culturales,* y a base de ella reunir y organizar un inmenso archivo de información sobre las culturas del mundo. Hay que decir que al desarrollo de este proyecto no fue ajeno el interés de los servicios de inteligencia de Estados Unidos, una situación que ha suscitado tantas discusiones como la participación de los antropólogos británicos en el servicio colonial.

Algunos de los resultados de esta acumulación de datos han sido presentados en su obra *Estructura social.* Incluye la organisocial de 250 sociedades, con series de correlaciones con la tecnología, la economía y otros aspectos de la cultura. La mayoría de las correlaciones son negativas, o cuando menos no muestran un grado suficiente de significación.

Murdock pudo establecer, sin embargo, varios principios importantes. El tipo de organización social parece constituir un sistema semi-independiente del resto de la cultura: o sea, que tiene su propia dinamia de desarrollo. Los casos estudiados muestran que una de las viejas y combatidas tesis de los evolucionistas clásicos es correcta. Es decir, los ejemplos de invención independiente y de verdadero paralelismo ocurren con frecuencia en los sistemas de organización social.

Otro hallazgo importante es el que podríamos denominar ley de limitación de las posibilidades de cambio en la organización social. Es decir, de un tipo determinado sólo puede desarrollarse un número limitado de nuevos tipos y no otros. Las leyes de la evolución social parecen presentarse, en consecuencia, más como probabilidades y exclusiones que como determinaciones precisas, confirmando la idea expuesta por Tylor el siglo pasado.

Volveré ahora a Francia, al punto de partida del funcionalismo convertido ya en antropología y en una de las disciplinas más productivas e importantes de la antropología sociocultural. El representante francés de la escuela es Lévi-Strauss, quien prefiere denominar a su propia tendencia antropológica estructural. Para él la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica de las relaciones sociales (como en Radcliffe-Brown), sino a los modelos construidos sobre ella. El tejido de las relaciones sociales sólo es la materia prima utilizada para construir los modelos, que deben mostrar no sólo la estructura social, sino que ellos son la estructura misma.

Esta noción de estructura puede constituirse en un método para analizar cualquier parte de la sociedad y estudiar toda clase de problemas de la teoría etnológica. La estructura viene siendo a la realidad social lo mismo que la gramática es a la lengua hablada. Es decir, un conjunto de normas inmanentes a la lengua y a la vez un método de análisis de la lengua.

La estructura social ofrece las características de un sistema en el sentido estricto del término, o sea, de un conjunto en el cual la modificación de cualquiera de las partes influye sobre las demás y sobre el todo. Claramente esta es una noción que Lévi-Strauss toma de la psicología de Gestalt, de Durkheim y del funcionalismo de Malinowski.

Lévi-Strauss considera que existen dos clases de modelos de estructuras. Aquellos de carácter mecánico, que son los que la teoría etnológica ha utilizado con mayor frecuencia, que implican un pequeño número de posibilidades de transformación de las partes y del conjunto del sistema. El ejemplo típico sería el de los matrimonios dentro de un grupo cuantitativamente pequeño, organizado en clases de parentesco, clanes, etcétera.

Existe otra clase de modelos, los de carácter estadístico, que resultan necesarios dondequiera, para seguir el mismo ejemplo, que los matrimonios se realizan dentro de grupos muy numerosos y sin más reglas establecidas que la prohibición entre ciertos grados próximos de parentesco. En estas situaciones el etnólogo ha de buscar sus modelos no entre los que expresan relaciones mecánicas, sino más bien entre los desarrollados por la física moderna.

El modelo de estructura social debe construirse de tal manera que su funcionamiento incluya todos los hechos observados en las relaciones sociales. Las propiedades del modelo deben ser tales que permitan prever las reacciones del conjunto a la modificación de cualquiera de sus elementos constituyentes. Para ello será preciso utilizar no solamente las técnicas estadísticas normales, sino además la teoría de los juegos y de la comunicación.

Las partes menos mitológicas de la obra de Lévi-Strauss, aquellas representadas sobre todo por las *Estructuras elementales del parentesco,* merecen todavía seria consideración. Hubo algunas tentativas incongruentes de unir el estructuralismo idealista con el materialismo marxista, que no condujeron a resultados dignos de recordarse. Se ha dicho con razón que la antropología de Lévi-Strauss conduce al fin del evolucionismo y de la historia de manera aún más directa y segura que el estructuralismo de la escuela británica.

Hace casi un cuarto de siglo que Murdock publicó una severa crítica de la escuela británica, a la que Firth, uno de sus mejores representantes, contestó diciendo que "mucho de lo que Murdock ha dicho es justo y merece más reflexión que réplica". Indudablemente la situación ha cambiado y las posiciones de los antropólogos sociales son diferentes. Sin embargo, los comentarios de Murdock todavía aclaran lo que ha constituido la debilidad y la fuerza de la antropología social, particularmente en su variedad británica.

Decía Murdock que los antropólogos sociales británicos habían alcanzado un nivel general de capacidad etnográfica y teórica sin igual probablemente en ningún otro grupo parecido en el mundo. Indicaba la existencia de una serie de graves limitaciones que enumeraba de esta manera.

*Primera.* No se ocupan del rango entero de los fenómenos culturales. Se concentran exclusivamente en los del parentesco y en aquellos relacionados con él (matrimonio, propiedad y gobierno, por ejemplo). Aspectos de la cultura tan importantes como la tecnología, el folklore e incluso el lenguaje, son casi completamente ignorados.

*Segunda.* Su campo de experiencia profesional está limitado a los territorios británicos. Durante una generación entera los etnógrafos británicos se han reducido a trabajar dentro de una frontera política. La mayoría de ellos son africanistas, o más bien anglo-africanistas.

*Tercera.* En gran parte como consecuencia de lo anterior, muestran desinterés casi completo por la etnografía general. De las dos o tres mil sociedades primitivas que han sido registradas en el mundo, los antropólogos sociales británicos se han ocupado de no más de treinta.

*Cuarta.* Este provincialismo se manifiesta, asimismo, en una gran falta de interés por las publicaciones descriptivas y teóricas de sus colegas de otros países.

*Quinta.* Casi completo desinterés por la historia. Los antropólogos sociales británicos se han ocupado tradicionalmente de los análisis sincrónicos de las interrelaciones funcionales y jamás de sus derivaciones diacrónicas.

*Sexta.* De lo anterior proviene cierta falta de dedicación a los procesos de cambio cultural en el tiempo, y a fenómenos tan importantes como la invención, la trasculturación, la interpretación secundaria, la eliminación selectiva, la modificación integrativa, etcétera.

*Séptima.* Profunda indiferencia a la psicología, a pesar de que Malinowski puede ser considerado como el originador del interés moderno por los estudios de cultura y personalidad.

Finalmente, Murdock subrayó los perjuicios que en el plano intelectual podía producir la escisión de la antropología social británica y su paso al campo de la sociología, tanto a la propia antropología inglesa como a la antropología en general.

A esta distancia puede apreciarse la corrección de las críticas de Murdock sobre todo por la manera que la antropología social ha evolucionado en sus puntos de vista y por su completo reingreso al campo de la antropología.

# 12. El nuevo evolucionismo

## Evolución multilineal

Al aproximarse la segunda mitad del siglo XX las posiciones evolucionistas en la teoría etnológica salieron de nuevo a la luz pública en los países del occidente europeo y de América.

En la Unión Soviética la antropología se había mantenido en la línea de los postulados de Marx y Engels sobre el desarrollo de la civilización occidental, y de las ideas de Morgan sobre el desarrollo universal de la humanidad. Las circunstancias políticas de las décadas 1920 y 1930 y el consiguiente aislamiento intelectual y científico de la Unión Soviética, habían impedido que las opiniones y estudios de los antropólogos soviéticos ejercieran alguna influencia significativa sobre el resto del mundo. A la vez, la antropología de los países occidentales no tenía influencia visible en la Unión Soviética.

En el centro de Europa las interpretaciones evolucionistas son trabajadas por las escuelas históricas, bajo la forma de la teoría de los círculos culturales y del desarrollo multilineal. Resultado de la ascensión de Hitler al poder, la actividad de la antropología científica fue paralizada primero en Alemania y poco más tarde en Austria. Apenas en los años más recientes la antropología centroeuropea comenzó a recuperarse de la crisis de los años treinta.

Las nuevas exploraciones en el campo de la evolución sociocultural, que habían comenzado en Alemania bajo el influjo combinado del marxismo y de la sociología de Max Weber, fueron detenidas tanto por el nazismo como por la ortodoxia seudocientífica que Stalin impuso sobre el pensamiento marxista. El caso más notorio fue el del llamado "modo asiático de producción" cuya profundización histórica y sociológica conducía a presentar hipótesis evolucionistas de carácter multilineal.

Aunque el funcionalismo y la antropología social británica habían echado a un lado tanto los estudios de carácter histórico como las teorías evolucionistas, las exigencias mismas del trabajo científico conducían a una reconsideración de esta clase de problemas. La influencia mayor procedía no de la etnología sino de la arqueología, cuya materia prima de estudio (los restos materiales de las culturas desaparecidas) y cuya profundidad temporal (medida por milenios), no dejaban lugar a dudas sobre la realidad de los procesos de cambio sociocultural y sobre su contenido y dirección.

La antropología norteamericana había continuado manteniendo un enfoque histórico, si bien se negaba a extraer de él conclusiones evolucionistas. El ejemplo más extremo lo daban los epígonos de Boas. Sin embargo, antropólogos tan destacados como Kroeber utilizaban los conceptos espaciales e históricos de las áreas culturales para proponer hipótesis limitadas de desarrollo. La influencia más fuerte provenía de los arqueólogos particularmente de los que se encontraban dedicados al estudio de las altas culturas de Mesoamérica y los Andes.

Algunos etnólogos seguían empeñados en mantener tesis evolucionistas, aún en condiciones de aislamiento científico y académico. El caso más notable es el de Leslie White, cuyas acerbas polémicas con los discípulos de Boas y má tarde con los funcionalistas llena un interesante, aunque quizá poco productivo, capítulo de la historia de la teoría etnológica.

Al considerar estos cincuenta años de silencio y de críticas contra el evolucionismo, no puedo evitar la tentación de pensar que no todas las razones fueron estrictamente científicas. De alguna manera, que sería interesante investigar en detalle, el evolucionismo apareció como una teoría entrelazada al marxismo, o más bien, como parte del pensamiento original de Marx. Sabemos que esto no es cierto y que la verdad es lo contrario. O sea, que Marx y Engels tomaron estas ideas de Hegel y Morgan así como de otros antropólogos del siglo XIX. La hostilidad implacable del fascismo parece explicarse en función de esta falsa postura, así como también los recelos nunca apagados sobre el evolucionismo

de algunos círculos políticos e intelectuales de Estados Unidos y otros países.

Las crecientes inclinaciones y los progresos hechos en la dirección del evolucionismo multilineal, en especial en relación al problema de las sociedades orientales (el "modo asiático de producción"), despertaron las sospechas de la ortodoxia representada por algunos grupos intelectuales marxistas. Durante muchos años la oposición a las formulaciones evolucionistas multilineales fue tan poderosa que sus portavoces se vieron reducidos al silencio y a la clandestinidad.

En la imposibilidad de ocuparnos de la historia del evolucionismo en el siglo XX y de sus variantes y enfoques diversos, reduciré nuestra discusión a algunos de los autores que parecen haber realizado contribuciones más notables y originales: Leslie White, Gordon Childe, Julian Steward y Karl Wittfogel.

La obra de White puede ser vista como un esfuerzo para mantener vivas y actualizar las ideas fundamentales de Morgan. En este proceso realiza un número importante de aportaciones muy controvertidas a la concepción de la evolución sociocultural. Para White la evolución es esencialmente la expresión de la lucha del hombre con el medio ambiente para conseguir de él los recursos necesarios para su existencia y perpetuación. El producto de esta lucha es la cultura.

Un problema central en el estudio de la evolución consiste en averiguar y determinar los factores que influyen en ella. White encuentra que el elemento decisivo es la energía. Como escribe en su *Ciencia de la cultura*

> La cultura se desarrolla cuando la cantidad de energía controlada por el hombre aumenta por año y per capita; se desarrolla, asimismo, cuando aumenta la eficiencia de los medios tecnológicos de que se disponen para poner en uso la energía, y cuando ambos factores aumentan simultáneamente. (White, 1982: 34.)

White toma los tres grandes estadios de Morgan, salvajismo, barbarie y civilización, y los considera desde el punto de vista de la energía. Durante el salvajismo el hombre no tenía acceso a más fuentes de energía que su propio cuerpo y en forma limitada y rara al fuego, al aire, y al agua. La evidencia arqueológica muestra que durante este periodo (el paleolítico en términos generales) la cultura aumentó en eficiencia sólo cuando fueron descubiertos nuevos implementos o formas de usarlos. La evidencia etnográfica muestra pueblos viviendo todavía en este nivel (los aborígenes australianos, por ejemplo).

El segundo estadio (la barbarie) comenzó con la domesticación de las plantas y de los animales.

> Cuando el hombre domesticó animales y empezó a cultivar plantas... trajo bajo su control poderosas fuerzas de la naturaleza y las hizo trabajar para él... La diferencia entre una economía de plantas y de animales silvestres y otra doméstica, es que en la primera los rendimientos por gasto de energía humana, no importa cuán grandes sean, son fijos, limitados, mientras que en la agricultura y la cría de animales los rendimientos por consumo de energía humana aumentan indefinidamente... Surgieron entonces las grandes culturas de China, India, Mesopotamia, Egipto, México y Perú. (White, 1982: 343-344.)

El estadio de la barbarie no terminó con la escritura, como Morgan y Tylor pensaban, sino que se prolongó hasta los comienzos de la Revolución Industrial. Es decir, hasta que aparecen nuevas fuentes de energía y el hombre las controla en forma eficaz (máquinas de vapor, máquinas herramientas, carbón de piedra, petróleo, electricidad, etc.).

Otro elemento decisivo de la evolución cultural está constituido por la organización social. Sin embargo, ésta

> ...es dependiente y está determinada por los medios mecánicos utilizados para conseguir alimentos, albergue y protección... La evolución social es una consecuencia de la evolución tecnológica. (White, 1982: 338-339.)

A pesar de esto,

> ...es también cierto que los sistemas sociales condicionan la operación de los sistemas tecnológicos sobre los cuales descansa; las relaciones entre los dos sistemas son de mutuas, aunque no necesariamente iguales, interacciones e influencias. Un cierto sistema social puede facilitar la operación eficaz de un sistema tecnológico, y otros pueden tender a restringirlo o dificultarlo. (White, 1982: 339.)

White se presenta, en consecuencia, como un evolucionista unilineal clásico, que prefiere explicar las diferencias entre las culturas y sus desarrollos individuales en términos de adaptaciones sin verdadera importancia a condiciones ambientales diferentes. Escribe:

> En una consideración de la cultura como un conjunto podemos promediar todos los ambientes físicos para formar un factor constante que puede ser excluido de nuestra formulación del desarrollo cultural. (White, 1982: 341 nota de pie de página.)

Al excluir este factor, White se negaba asimismo la posibilidad de comprender y explicar con mayor profundidad y detalle los procesos reales de la evolución. Incurría en una curiosa contradicción, ya que él mismo postula la relación hombre-ambiente

como la principal fuerza impulsora del cambio cultural. El ambiente no puede reducirse a una constante-promedio abstracta.

White se presenta también con un ultramecanicista, que en última instancia reduce todos los problemas de evolución a los sistemas tecnológicos. Para hacerlo reduce la cultura a pura tecnología y considera la organización social y política (y aún el sistema económico) como epifenómenos del sistema tecnológico. La tesis no solamente ha sido negada por el trabajo de varias generaciones de antropólogos, sociólogos e historiadores, sino que su aceptación vendría a paralizar de inmediato la investigación científica en los planos en que se está realizando actualmente (ideologías, formaciones sociales, estado, etc.).

La posición de Gordon Childe no está en ocasiones muy lejos de White. Se siente perturbado por la multiplicidad de culturas etnográficas y arqueológicas, y tiende a considerarlas como adaptaciones específicas a medios ambientes determinados. Estas diferencias deben ser ignoradas si se quiere llegar a establecer estadios generales (universales) de la evolución cultural y descubrir sus leyes de desarrollo.

Las contribuciones mayores de Childe a la teoría de la evolución no provienen de esta discutible posición de convertir la variación ambiental en una constante universal (el "promedio" de White), y convertir las diferencias culturales en una variable dependiente de los cambios y progresos en la tecnología. La aportación de Childe se fundó sólidamente en sus estudios arqueológicos del Cercano Oriente, en su *Amanecer de la civilización europea* y en sus dos obras generales sobre la prehistoria del Viejo Mundo, *Qué ha ocurrido en la historia* y *El hombre se hizo a sí mismo.*

Childe considera la existencia en la historia de la evolución de tres grandes revoluciones. La revolución neolítica, que transformó la economía dando al hombre el control sobre su propio abastecimiento de alimentos mediante la domesticación, el cultivo y la cría de animales y plantas. La revolución urbana, durante la cual en ciertas regiones del mundo la agricultura de regadío hizo posible un excedente social de producción relativamente alto, y con ello la aparición de verdaderos centros urbanos, de estados bien organizados, de especialización técnica y profesional. En otras palabras, de los comienzos de las verdaderas civilizaciones. La tercera revolución de Childe es la del conocimiento humano acumulado y transmisible por medio de la escritura y de la organización de las ciencias.

En la medida en que Childe utilizó su inmenso conocimiento de la prehistoria del Viejo Mundo, sus formulaciones del desarrollo se basan en el análisis de las condiciones ambientales concretas. Esto es particularmente cierto en el caso de la revolución urbana, que para Childe está asociada con los medios áridos y semiáridos situados en las márgenes de los grandes sistemas fluviales de Egipto, Mesopotamia, la India y China. En la medida en que Childe trata de llegar a formulaciones de carácter universal, esta estrecha relación entre el ambiente y la cultura tiende a desaparecer, y sus periodizaciones se vuelven demasiado vagas y generales.

Debemos a Julian Steward la primera formulación etnológica del principio de la evolución multilineal y de la metodología necesaria para su estudio.

> La evolución multilineal es esencialmente una metodología basada en el supuesto de que existen regularidades significativas en el cambio cultural; esta metodología se propone, entonces, la determinación de las correspondientes leyes culturales. Inevitablemente ha de ocuparse también de las reconstrucciones históricas, pero no espera que todos los datos históricos puedan ser clasificados en estadios universales. Se interesa también por las culturas individuales, pero en lugar de encontrar que las variaciones y la diversidad son molestas... trata de encontrar entre ellas algunos paralelos de forma, función y secuencia que tengan validez empírica. Lo que se pierde en universalidad se gana en concreción y especificidad.
>
> La evolución multilineal carece, entonces, de esquemas *a priori* y de leyes preconcebidas. Reconoce que las tradiciones culturales de áreas distintas pueden ser total o parcialmente diferentes, y simplemente plantea la pregunta de si existen semejanzas significativas entre ciertas culturas y si es posible formularlas claramente. Estas semejanzas pueden incluir los rasgos principales de culturas completas, o bien, ciertos rasgos especiales, tales como los clanes, el sacerdocio, las clases sociales, el militarismo y otros. (Steward, 1953: 318.)

Las condiciones y requisitos metodológicos esenciales para los estudios multilineales de la evolución los enumera Steward de la siguiente manera:

En primer lugar, el uso de las nociones de paralelismo y de causalidad cultural. Aún miembros tan prominentes de la escuela de Boas como Lowie, reconocieron en diferentes ocasiones la existencia de invenciones independientes y de desarrollos paralelos (por ejemplo: las mitades, los cultos mesiánicos, etc.). Todavía más, reconocieron la existencia de principios de "necesidad" (o causalidad) cultural, al suponer que ciertas adquisiciones culturales implican la aparición de otros rasgos culturales. Kroeber escribía, por ejemplo, que aunque

> ...los tipos de formas culturales son limitados en número, sin embargo, el mismo tipo frecuentemente se desarrolla en forma independiente. De esta manera, sociedades monárquicas y democráticas, feudales y divididas en castas, dominadas por los sacerdotes y seculares... aparecen una y otra vez. (Kroeber, 1945: 137.)

En segundo lugar, el desarrollo de una taxonomía adecuada, o sea de maneras precisas de clasificar, caracterizar e identificar fenómenos culturales. El estado presente de la taxonomía cultural indica una preocupación excesiva por la individualidad y por las diferencias. Sin embargo, tanto los rasgos culturales como las culturas mismas son susceptibles de ser agrupados de acuerdo a criterios rigurosos y con propósitos de establecer comparaciones en términos de forma, función y secuencia. Kroeber ha observado repetidas veces que aunque la antropología se encuentra en el siglo XX, sus métodos de clasificación son todavía prelinneanos.

En tercer lugar, la noción de que dentro de cada cultura (o tipos de cultura) existen instituciones que podrían llamarse de carácter estratégico en el sentido de que constituyen los elementos básicos o constantes de la sociedad. Y que existen otras instituciones, que podrían ser llamadas derivadas o secundarias en el sentido no sólo de que son producto de las básicas o primarias, sino también en el sentido de que no influyen tan decisivamente en la estructura total de la sociedad y de la cultura.

Steward formula un programa de trabajo para el evolucionismo multilineal, en el que las tareas principales consisten en probar empíricamente la realidad de los procesos causales en la cultura; en determinar los factores primarios y secundarios en el cambio cultural; en establecer una tipología o taxonomía sociocultural que permita hacer comparaciones de forma, función y secuencia entre diversas culturas y diferentes clases o tipos culturales.

La primera aplicación en gran escala del método propuesto por Steward se hizo tomando como tipo cultural el de la "sociedad oriental" estudiado y analizado por Karl Wittfogel. O sea, el de las civilizaciones antiguas desarrolladas en medios áridos y semiáridos, cuya agricultura se basó fundamentalmente en el regadío y en la construcción de grandes obras hidráulicas.

En el transcurso de sus investigaciones sobre la historia de China le llamaron poderosamente la atención las lecciones que para la comprensión del desarrollo pueden desprenderse del estudio de las sociedades agrarias basadas en obras hidráulicas en gran escala, controladas por el Estado.

> Estas sociedades cubrieron mayor superficie y tuvieron mayor duración, a la vez que comprendieron más vidas humanas, que cualquier otra sociedad agraria estratificada. En contraste con las sociedades agrarias estratificadas de la Europa medieval fracasaron, a causa de sus propias fuerzas internas, en evolucionar más allá de su patrón general. Tanto su significación histórica como sus peculiaridades institucionales, hacen de ellas un punto de partida muy prometedor para abordar el estudio de la naturaleza del desarrollo social. (Wittfogel 1956: 45).

Wittfogel denomina tipo social esencialmente a lo mismo que Steward llama tipo cultural. Es decir, a un conjunto identificable de los patrones básicos de la estructura de una sociedad. Estos elementos esenciales no son necesariamente específicos en sí mismos, sino que lo son sobre todo por sus dimensiones y por la posición que ocupan en la sociedad. Este es el mismo criterio que Steward exige metodológicamente para establecer el carácter estratégico o secundario de los componentes de una estructura social determinada.

Wittfogel ilustra su concepción sobre los factores estratégicos subrayando el hecho (en polémica con la interpretación tecnológica de White) de que los hombres que llevaron a cabo la revolución hidráulica empleaban los mismos implementos de trabajo y los mismos materiales que los demás agricultores. Sin embargo, a través del uso de medios específicos de organización (cooperación en gran escala, subordinación rígida y autoridad centralizada) establecieron sociedades que difieren estructuralmente de las demás sociedades agrarias. La revolución urbana de que habla Childe resultó radicalmente distinta, sobre todo en su contenido sociopolítico, en las regiones hidráulicas y en las regiones no-hidráulicas del mundo.

Estamos frente a una de las primeras grandes manifestaciones de la evolución multilineal en acción. O sea, frente a una divergencia en los patrones de desarrollo y en los complejos constituyentes de la sociedad que no puede ser explicada por la tecnología. No es ésta la única diferenciación que es posible establecer en la historia de la evolución. A la vez que aparecen los patrones de las sociedades agrarias hidráulicas, existen y se desarrollan otros tipos, como por ejemplo las sociedades agrarias esclavistas, las sociedades agrarias de campesinos libres y de siervos, las sociedades agrarias de tipo feudal, etcétera.

Wittfogel propone que se aplique el término de agricultura hidráulica al sistema de cultivo que depende del control del agua, y el de sociedad hidráulica (o sociedad oriental) a las sociedades agrarias en las cuales las obras agro-hidráulicas así como otros tipos de construcciones en gran escala, son dirigidas y controladas por un Estado excepcionalmente poderoso. Este Estado se caracteriza porque, sobre la base de un excedente considerable de pro-

ducción, es capaz de mantener a un grupo numeroso de especialistas dedicados exclusivamente a las funciones civiles y militares del aparato estatal.

El poder extraordinario del Estado hidráulico es el resultado de una serie de rasgos institucionales que se entrelazan y sostienen mutuamente. De ellos Wittfogel considera como los más importantes a los siguientes.

En primer lugar, las realizaciones mismas del Estado en la creación y mantenimiento de grandes obras hidráulicas con fines de producción o de protección de la agricultura, tales como para el regadío, el control de inundaciones y la desecación de zonas pantanosas. Al lado de estas obras se encuentran otras con fines directamente económicos (como los canales para la navegación y el abastecimiento de agua potable), así como otras no directamente utilitarias (murallas y fortalezas, palacios y templos, etc.). Distingue a todas esas obras la monumentalidad de las empresas, la enorme escala en que han sido concebidas y ejecutadas.

En segundo lugar, las realizaciones del Estado en materia de organización, que son en cierta forma inherentes a la magnitud de las obras realizadas. Esta organización requiere, entre otras muchas cosas, sistemas eficaces de contabilidad, manejo adecuado de una enorme fuerza de trabajo, almacenaje de reservas de víveres y utensilios de trabajo, jerarquías de mando, medios rápidos de transmisión de órdenes y de noticias, dirección centralizada, etcétera.

En tercer lugar, las realizaciones del Estado en los sistemas de apropiación de los excedentes sociales de la producción, sea por medio de impuestos en dinero o en especie, sea por la organización compulsiva del trabajo agrícola y de otras formas de producción. El poder del Estado se manifiesta no sólo en los sistemas fiscales (tributación), sino también en actos confiscatorios y en su capacidad para mantener extremadamente débil cualquier forma privada de propiedad.

La conjunción de estos rasgos esenciales, creados a partir de los modestos comienzos de una agricultura de regadío, determina históricamente la aparición de un sistema político calificado como despótico, y de un Estado que, en último análisis resulta ser más fuerte que la sociedad. Es decir un Estado que no permite ni concede márgenes para el desarrollo de un verdadero sistema de clases basado en la propiedad privada, y que, por otra parte, no requiere del desarrollo de un sistema de esclavitud, porque previamente ha sometido toda la sociedad a un régimen de esclavitud generalizada.

Sobre todo este mundo de las sociedades de tipo hidráulico reina omnipotente la burocracia del Estado, un grupo social cuyas características no permiten confundirlo con las clases dominantes características del mundo no-hidráulico, basadas esencialmente en la propiedad privada de los medios de producción. En los casos más extremos la burocracia del Estado llega a confundirse con la religión dominante, privando incluso a la sociedad de un contrapeso que fue tan importante en la Europa medieval (*la ecclesia militans* en conflicto con la autoridad del Imperio).

A la sombra del Estado hidráulico jamás crecieron fuerzas independientes suficientemente poderosas para transformar el orden agrario de una sociedad industrial, a pesar de que disponían de los conocimientos científicos y tecnológicos para hacerlo. Algunas sociedades hidráulicas se transformaron en sociedades agrarias no-hidráulicas. Pero este cambio se realizó casi siempre, como resultado de agresiones externas y de conquistas militares. Marx aplaudía la conquista de la India por los ingleses porque esperaba que la irrupción europea vendría a romper el ciclo de estancamiento de la sociedad oriental.

Las tesis centrales de Wittfogel sobre las sociedades hidráulicas y la metodología propuesta por Steward fueron puestas a prueba durante un symposium en el que participaron especialistas en diferentes áreas del mundo: China, Mesopotamia, Perú, Mesoamérica, etcétera. De los resultados de esta conferencia y de las discusiones que siguieron a ella me ocuparé más adelante. Todo ello corresponde a la teoría contemporánea y no ha sido convertido todavía en historia.

Hay que reconocer que en el mundo de las ideas la frontera entre lo contemporáneo y lo histórico es convencional si no es que totalmente arbitraria. Además, la línea divisoria no puede trazarse siguiendo criterios cronológicos estrictos. Los autores que llamamos clásicos ciertamente son también nuestros contemporáneos. Nosotros elegimos constantemente nuestros contemporáneos intelectuales sin hacer mucho caso de las distancias y proximidades temporales.

La praxis de las ciencias procede de otra manera, sin embargo, ya que está más rigurosa y directamente determinada por la totalidad de la praxis social en una coyuntura histórica precisa. Son estas coyunturas las que dan carácter de contemporaneidad a las teorías etnológicas y centran alrededor de ellas la actividad y las tareas de los antropólogos.

De aquí en adelante, en consecuencia, nos ocuparemos de la teoría etnológica que es contemporánea en el sentido de que atrae y fija la atención y orienta y dirige el trabajo de los etnólogos actuales. Desde luego, este resulta ser un panorama cambiante, en el que es difícil discernir las modas intelectuales de las tendencias duraderas y de las corrientes profundas de la ciencia antropológica.

Al terminar esta exposición esquemática de la

historia de la teoría etnológica, llamo la atención una vez más sobre la manera en que se han sucedido las ideas centrales de nuestra disciplina. En el siglo XIX contemplamos el apogeo del evolucionismo unilineal y lo vimos caer bajo la crítica de las escuelas historicistas, del difusionismo y del relativismo cultural de la primera mitad del siglo XX. Seguimos el ascenso de la etnografía boasiana, del funcionalismo y el estructuralismo, para ver decaer estas tendencias y surgir un nuevo evolucionismo.

Es evidente que la teoría etnológica, como la sociedad y la cultura misma crecen y progresan tanto por acumulación como por transformaciones cualitativas. Las transformaciones cualitativas en la etnología (los nuevos planteamientos teóricos) son esencialmente procesos dialécticos en el sentido hegeliano de la palabra. Toda teoría del cambio sociocultural tiene que apoyarse en una teoría del conflicto. Esta afirmación se aplica igualmente a la teoría etnológica.

En esta historia que hemos reseñado con tanta brevedad parece abundar más la contradicción, la polémica y el conflicto intelectual, que el asentimiento y la concordia. Lo que hay que tener presente es que cada conflicto ha sido científicamente productivo. Esta es una lección importante que la historia ofrece.

La teoría etnológica para caminar hacia una nueva síntesis, que incorpora lenta y difícilmente tanto el evolucionismo clásico como las escuelas historicistas, tanto el difusionismo y el paralelismo como la antropología social y el neoevolucionismo. El camino de la síntesis es aquel que va trazando la praxis científica de la etnología contemporánea.